Der Erstgeborene ohne Erstgeburtsrecht
1 Chr 5,1-2 als Schlüsseltext für die Lektüre von 1 Chr 5,1-26

Der Abschnitt zu Ruben bzw. zu den östlich des Jordan siedelnden Stämmen Ruben, Gad und Halb-Manasse (1 Chr 5,1-26) innerhalb der sog. "Genealogischen Vorhalle" der Chronik (1 Chronik 1–9) wird in 1 Chr 5,1b-2 durch einen kurzen Textabschnitt eingeleitet, der in mehrfacher Hinsicht ins Auge sticht. Er thematisiert das Verhältnis zwischen Ruben, dem Erstgeborenen Israels, und den Stämmen bzw. Jakobsöhnen Josef und Juda, wobei der Fokus auf der Frage nach dem Vorrang innerhalb Israels liegt.

Und die Söhne Rubens, des Erstgeborenen Israels —	ובני ראובן בכור־ישׂראל	1a
denn er war der Erstgeborene,	כי הוא הבכור	1b
aber bei seinem Entweihen des Lagers seines Vaters	ובחללו יצועי אביו	1cI
wurde sein Erstgeburtsrecht übergeben	נתנה בכרתו	1c
an die Söhne Josefs, des Sohnes Israels;	לבני יוסף בן־ישׂראל	
aber nicht	ולא	1d
zur Registrierung im "Erstgeborenen-Status".	להתיחשׂ לבכרה:	1dI
Ja, Juda wurde stark unter seinen Brüdern	כי יהודה גבר באחיו	2a
und [es kam] zu einem naggid aus ihm;	ולנגיד ממנו	2b
das Erstgeburtsrecht aber gehört Josef.	והבכרה ליוסף:	2c
Die Söhne Rubens, des Erstgeborenen Israels: (…)	בני ראובן בכור ישׂראל	3a [1]

Der vorliegende Beitrag will der Frage nach der Pragmatik der "eigenwilligen" Textpassage 1 Chr 5,1b-2 innerhalb des Abschnitts zu den ostjordanischen Stämmen (1 Chr 5,1-26) nachgehen. Dazu soll zunächst 1 Chr 5,1b-2 selbst eingehender betrachtet werden, wobei — ausgehend vom Paradigma der kanonisch-intertextuellen

---

[1] Die Satzgliederung der Bibeltexte im gesamten Beitrag folgt W. RICHTER, *Biblia Hebraica transcripta (BHt).* Das ist das ganze Alte Testament transkribiert, mit Satzeinteilungen versehen und durch die Version tiberisch-masoretischer Autoritäten bereichert, auf der sie gründet. 16 Bände (ATS.AT 33; St. Ottilien 1991-1993).

Lektüre [2] — ein besonderes Augenmerk auf die (intertextuellen) Bezüge zwischen 1 Chr 5,1b-2 (als Hypertext) und den eingespielten (Hypo-)Texten zu legen ist. In einem zweiten Schritt ist dann — auf Grundlage einer knappen Auslegung von 1 Chr 5,3-26 — die Funktion von 1 Chr 5,1-2 innerhalb des Abschnitts zu den ostjordanischen Stämmen zu bestimmen.

I. Auslegung von 1 Chr 5,1b-2

Den Ausgangspunkt für die Auslegung von 1 Chr 5,1b-2 bildet die Beobachtung, dass diese Verse eine Vielzahl von biblischen Texten — vor allem aus der Tora — aufnehmen und sie auf eine sehr eigenwillige Weise miteinander ins Gespräch bringen.

1. *Intertextuelle Bezüge*

Ein erster, sehr augenfälliger intertextueller Bezug ist dabei durch das Einspielen von Gen 49,3-4, dem Rubenspruch im Jakobsegen, in 1 Chr 5,1b-cI gegeben. Dieser wird einerseits durch die weitgehend wörtliche Aufnahme von Gen 49,4d in 1 Chr 5,1cI, andererseits aber auch über das aus Gen 49,3a aufgenommene Stichwort בכ[ו]ר in 1 Chr 5,1b konstituiert.

Gen 49,3-4		1 Chr 5,1b-cI	
3aV	ראובן		
3a	בכרי אתה	כי הוא הבכור	1b
3b	כחי		
3c	וראשית אוני		
3d	יתר שׂאת		
3e	ויתר עז:		
4a	פחז כמים		
4b	אל־תותר		
4c	כי עלית משׁכבי אביך		
4d	אז חללת יצועי	ובחללו יצועי אביו	1cI
4dR	עלה:	(…)	

[2] Die methodischen und hermeneutischen Grundannahmen der kanonisch-intertextuellen Lektüre sind breit dargestellt und diskutiert worden. Vgl. dazu die ausführlichen Literaturverzeichnisse unter *www.biblischeauslegung.de.*

Der Rubenspruch [3] wird somit in seinen beiden Teilen, dem eher positiven, rühmenden Anfang (V. 3) und dem negativen Abschluss (V. 4) [4], eingespielt, ein deutlicher Schwerpunkt aber liegt angesichts der fast wörtlichen Aufnahme von Gen 49,4d (vgl. 1 Chr 5,1c) auf dem zweiten Teil (Gen 49,4). Über Gen 49,3-4 hinaus scheint zudem das gesamte Kapitel Genesis 49 im Blick zu sein — und zwar als literarischer Kontext von Gen 49,3-4. Darauf weist vor allem der Umstand hin, dass in 1 Chr 5,1b-2 mit Ruben, Josef und Juda genau diejenigen Stämme genannt sind, die auch in Genesis 49 betont hervorgehoben werden [5].

Auf einen weiteren Hypotext weist schließlich die auffällige Wendung לבני יוסף בן־ישׂראל (1 Chr 5,1c) hin, die einen Bezug zu Gen 48,1-22 nahe legt. Zwar ist in diesem Text nicht (ausdrücklich) von einer Übertragung des Erstgeburtsrechts auf die Josefsöhne die Rede — diesen Zusammenhang stellt erst 1 Chr 5,1-2 her —, doch lassen sich interessante Verbindungslinien zwischen den beiden Texten aufzeigen. So fällt zunächst auf, dass die Formulierung "den Söhnen Josefs, des Sohnes Israels" (V. 1c) letztlich alle vier Protagonisten von Genesis 48 benennt und so die Personenkonstellation dieses Textes umreißt: In Genesis 48 stehen die "Söhne Josefs", Efraim und Manasse, zusammen mit ihrem Vater am Krankenbett ihres Großvaters Jakob, der in Genesis 48 — wie in 1 Chr 5,1c — mehrmals mit seinem von Gott verliehenen Namen 'Israel' bezeichnet wird (vgl. Gen 48,2.8.10) [6]. Zugleich ist in Genesis 48 das Verhältnis zwischen Josef einerseits und den Josefsöhnen andererseits jeweils im Gegenüber zu Jakob auf eine sehr komplexe Weise be-

[3] Die Stammessprüche in Genesis 49 verbinden — wie auch 1 Chr 5,1b-2 — Aussagen, die auf den jeweiligen Stammvater und solche, die auf den Stamm zu beziehen sind, oft unmittelbar miteinander. Die Namen der Stämme/Stammväter, Ruben, Juda, Josef, usw. erweisen sich somit stets als "mehrdimensional". Vgl. dazu u.a. J. EBACH, *Genesis 37-50* (HThKAT; Freiburg 2007) 622.

[4] Eine genauere Auslegung bietet z.B. EBACH, *Genesis*, 581-587.

[5] Vgl. dazu EBACH, *Genesis*, 577, 585. EBACH bringt die Hervorhebung der drei Stämme Ruben, Juda und Josef in Genesis 49 mit der Frage nach dem Primat unter den Jakobsöhnen in Zusammenhang, genau mit der Thematik also, die auch in 1 Chr 5,1b-2 verhandelt wird.

[6] Neben den beiden Belegen in Gen 48,2, in denen "Jakob" und "Israel" alternierend nebeneinander stehen, wählt der biblische Erzähler ab Gen 48,8 (vgl. VV. 8.10-11.13-14.20-21) stets den Namen "Israel", um den Stammvater zu bezeichnen.

stimmt, die sich in der Formulierung von 1 Chr 5,1c widerspiegelt. So "adoptiert" Jakob-Israel in Genesis 48 die beiden Söhne des Josef, indem er betont, dass diese fortan "wie Ruben und Simeon" (Gen 48,5) ihm selbst zugeordnet sein sollen (לי־הם; Gen 48,5) [7]. Efraim und Manasse erhalten damit (erbrechtlich) den Status von "ordentlichen" Jakob-Söhnen, ihnen wird also je eine eigene נחלה, d.h. ein eigener Anteil am (groß-) väterlichen Erbe zugesprochen (vgl. Gen 48,6) [8] — offensichtlich "auf Kosten" einer נחלה Josefs. Somit "ersetzen" sie auf der erbrechtlichen Ebene ihren Vater Josef bzw. treten an seine Stelle. "Josef [...] geht [...] gleichsam in seinen Söhnen auf" [9], womit auch korrespondiert, dass der von Jakob/Israel angekündigte Segen über Efraim und Manasse (vgl. Gen 48,9) sich letztlich als ein Segen über Josef erweist (Gen 48,15a) [10]. Im Umkehrschluss aber bedeutet dies, dass Josef im Kreis der Jakobsöhne/Stämme fortan über seine beiden Söhne — und damit doppelt — repräsentiert wird.

Wenn nun in 1 Chr 5,1b-2 wechselweise zunächst die "Söhne Josefs" (V. 1c), dann aber auch Josef selbst (V. 2c) als "Empfänger" der בכורה genannt werden, dann bildet sich darin ebenso die in Genesis 48 herausgearbeitete Verhältnisbestimmung zwischen Josef und seinen Söhnen (in Bezug auf Jakob/Israel) ab, wie in der Wendung לבני יוסף בן־ישׂראל (1 Chr 5,1c), die die "Söhne Josefs" in eine enge Relation zu Jakob/Israel setzt. Zuletzt aber erweist sich das in 1 Chr 5,1-2 zentrale Stichwort בכורה auch in Genesis 48 als wesentlich, wenn in Gen 48,14 das Erstgeburtsrecht Manasses der Bevorzugung Efraims durch Jakob entgegengestellt wird [11].

---

[7] Vgl. EBACH, *Genesis*, 533-535; B. JACOB, *Das Buch Genesis*. Herausgegeben in Zusammenarbeit mit dem Leo Baeck Institut. Nachdruck der Org. Ausg. Berlin, Schocken-Verl., 1934 (Stuttgart 2000) 866-867.

[8] Vgl. EBACH, *Genesis*, 535; JACOB, *Genesis*, 867; H. SEEBASS, *Genesis III*. Josephsgeschichte (37,1–50,26) (Neukirchen-Vluyn 2000) 152.

[9] J.-D. DÖHLING, "Die Herrschaft erträumen, die Träume beherrschen. Herrschaft, Traum und Wirklichkeit in den Josefsträumen (Gen 37,5-11) und der Israel-Josefsgeschichte", *BZ* 50 (2006) 1-30, 24.

[10] Vgl. EBACH, *Genesis*, 546-551, 555-557; JACOB, *Genesis*, 878, 883-884; SEEBASS, *Josephsgeschichte*, 152-154; C. WESTERMANN, *Genesis*. 3. Teilband: Genesis 37-50 (BKAT 1/3; Neukirchen-Vluyn 1982) 212-213.

[11] Vgl. EBACH, *Genesis*, 549; JACOB, *Genesis*, 880-882.

In der Zusammenschau kann also festgehalten werden, dass 1 Chr 5,1-2 die "Segensszenen" vor dem Tod des Jakob (Genesis 48–49) über ein "Bündel" von — für sich alleine genommen eher "unscharfen" und erst im Zusammenspiel signifikanten — Stichwortbezügen einspielt. Dieser eher über lose Anspielungen angezeigten Bezugnahme auf Genesis 48–49 steht allerdings die Aufnahme von Gen 49,3-4 in 1 Chr 5,1b-cI gegenüber, die vor allem durch das beinahe wörtliche Einspielen von Gen 49,4d in 1 Chr 5,1cI einen sehr starken [12] intertextuellen Bezug konstituiert. Diese je unterschiedliche Art und Weise der Bezugnahme aber markiert den Rubenspruch Gen 49,3-4 als primären "Gesprächspartner" von 1 Chr 5,1b-2, während Genesis 48–49 als dessen literarischer (und "argumentativer") Kontext aufgerufen wird [13].

2. *1 Chr 5,1b-2 als Entfaltung von Gen 49,3-4*

1 Chr 5,1b-2 entfaltet — ausgehend von Gen 49,3-4 (im Kontext von Genesis 48–49) — einen komplexen Argumentationsgang, in dessen Verlauf eine präzise Verhältnisbestimmung der drei Jakobsöhne bzw. Stämme Ruben, Josef und Juda vorgenommen wird.

a) Ruben — Erstgeborener ohne Erstgeburtsrecht (V. 1bc)

Die Argumentation von 1 Chr 5,1b-2 setzt bei der Feststellung von V. 1b an, dass Ruben der Erstgeborene Jakobs sei (כי הוא הבכור). Dieser Umstand wird sowohl in den Erzählungen über die Geburt (und Geburtsreihenfolge) der Jakob-Söhne (Gen 29,1–30,24), als auch in den Genealogien der Tora einhellig betont. Im Kontext von 1 Chronik 5 greift das Stichwort בכור in V. 1b zunächst die "Überschrift" in V. 1a auf, die ihrerseits in V. 3a, also in unmittelbarem Anschluss an 1 Chr 5,1b-2, (beinahe) wörtlich wiederkehrt. 1 Chr 5,1b-2 erweist sich somit als eine Parenthese, die den in VV. 1a.3 thematisierten Erstgeborenen-Status Rubens eingehender reflektiert [14]. Zugleich aber

---

[12] Zu dieser Qualifizierung der Intensität der Intertextualität vgl. CH. DOHMEN, "Wenn Texte Texte verändern. Spuren der Kanonisierung der Tora vom Exodusbuch her", *Die Tora als Kanon für Juden und Christen* (ed. E. ZENGER) (HBS 10; Freiburg 1996) 40.

[13] Zu einer ähnlichen Schlussfolgerung kommt — bezogen auf 1 Chr 5,1-2 (LXX) — P.J. WILLIAMS, "The LXX of 1 Chronicles 5:1-2 as an Exposition of Genesis 48–49", *TynBull* 49 (1998) 370-371.

[14] Vgl. P.B. DIRKSEN, *1 Chronicles* (Historical Commentary on the Old Testament; Leuven 2005) 86; S. JAPHET, *1 Chronik* (HThKAT; Freiburg 2002) 153.

kann — wie oben aufgezeigt — das Stichwort בכור in V. 1b auch als Bezugnahme auf Gen 49,3a (ראובן בכרי אתה) interpretiert werden. Als solche ruft sie die (im Wesentlichen) positiven Attribute in Erinnerung, die mit Rubens Erstgeborenen-Status verbunden sind und ihm in der ersten Hälfte des Spruchs (Gen 49,3) beigegeben werden:

"Ruben, mein Erstgeborener bist du	ראובן בכרי אתה
meine Stärke und der Erstling meiner Kraft,	כחי וראשית אוני
Vorrang im Erheben, Vorrang an Macht" [15].	יתר שאת ויתר עז׃

Über den Hinweis auf den Rang Rubens als Erstgeborener Jakobs legt V. 1b die Grundlage für die folgende Argumentation. Diese setzt — eingeleitet durch ein adversatives ו — mit der beinahe wörtlichen Aufnahme von Gen 49,4d in V. 1cI ein. Der vor dem Hintergrund von Gen 49,3 zunächst mit positiven Attributen verbundene Erstgeborenen-Status wird auf diese Weise mit dem Vergehen des Ruben gegenüber seinem Vater kontrastiert. Die genaueren Zusammenhänge aber werden allein über Gen 49,4 deutlich, immerhin geht der in 1 Chr 5,1cI eingespielten Feststellung aus Gen 49,4d in V. 4c ein Rückverweis auf die knappe Erzählnotiz in Gen 35,22 voraus (vgl. Gen 49,4c: כי עלית משכבי אביך) der zufolge Ruben mit Bilha, der Magd Rahels und Nebenfrau Jakobs geschlafen habe. Jakob habe davon — wie Gen 35,22 betont — zwar erfahren, von einer (unmittelbaren) Reaktion auf das Vergehen seines Sohnes aber wird nicht berichtet. So wirkt der Rubenspruch in Gen 49,3-4, der ausdrücklich auf Gen 35,22 rekurriert, wie eine späte Antwort Jakobs auf die Verfehlung seines Sohnes [16]. Als eine "Antwort" des Jakob wird Gen 49,4 nun auch in 1 Chr 5,1 eingespielt, wobei hier vor allem die Konsequenzen dargestellt werden, die für Ruben aus seiner Tat erwachsen: Sein Erstgeburtsrecht (בכורה) wird den Söhnen Josefs übergeben — und Ruben folglich entzogen (vgl. 1 Chr 5,1c). Ruben erfährt also eine Depotenzierung, die zumindest der Sache nach mit dem Rubenspruch in Gen 49,3-4 korreliert werden kann [17]. Dort nämlich findet sich ein Wortspiel

---

[15] Übersetzung nach EBACH, *Genesis*, 568.

[16] Vgl. EBACH, *Genesis*, 584-585.

[17] Vgl. S.J. DE VRIES, *1 and 2 Chronicles* (The Forms of the Old Testament Literature 11; Grand Rapids, MI 1989) 56.

mit der Wurzel יתר, in dem die anfänglichen, mit dem Status als Erstgeborener verbundenen “Vorzüge” Rubens — יתר שׂאת ויתר עז (‘Vorrang im Erheben und Vorrang an Macht’) — im Ausruf Jakobs in Gen 49,4b (אל־תותר; ‘du wirst keinen Vorrang erlangen’) gleichsam “aufgehoben” werden. Jakob reagiert also auf die übersteigerte Machtdemonstration seines Sohnes (vgl. Gen 35,22; 49,4cd) mit dessen faktischer Entmachtung [18].

Der Satz 1 Chr 5,1c greift dieses im Rubenspruch zentrale Motiv der Entmachtung nun nicht dadurch auf, dass er das Spiel mit der Wurzel יתר nachvollzieht. Stattdessen bringt er mit der בכורה eine Größe ins Spiel, die in Genesis 49 fehlt, die der Sache nach aber eng mit Rubens Status als בכור verbunden ist. Dies hat u.a. zur Folge, dass die Zurücksetzung Rubens, die in Gen 49,3-4 als Wunsch bzw. “Fluch” des Jakob formuliert ist, in 1 Chr 5,1 letztlich als ein rechtlicher Akt erscheint. Immerhin sind mit dem Erstgeborenen-Status ein konkreter Rechtsstand und Rechtsansprüche (בכורה) verbunden (vgl. z.B. Dtn 21,15-17) [19], die Ruben — 1 Chr 5,1 zufolge — aufgrund seines Vergehens verwirkt hat bzw. die ihm ab- und an seiner Stelle den “Söhnen Josefs” zuerkannt werden. 1 Chr 5,1 verschiebt also die Aussagen von Gen 49,3-4 über Rubens Erstgeborenen-Status und seine Depotenzierung in einen strikt juridischen Kontext [20].

b) Die Übertragung des Erstgeburtsrechts auf die “Söhne Josefs” (VV. 1c.2c)

Die Übertragung der בכורה gerade auf die “Söhne Josefs” aber kann ausschließlich von Gen 49,3-4 her nicht erklärt werden und wird auch an anderer Stelle in der Hebräischen Bibel nicht ausdrücklich behauptet. Somit liegt hier ein für 1 Chr 5,1b-2 zwar eigentümliches Konzept vor, das offensichtlich aber dennoch aus den eingespielten Tora-Texten heraus entwickelt ist [21]. Dabei kommen vor allem die “Segens-Szenen” in Genesis 48–49 in den Blick, die in 1 Chr 5,1b-2 als literarischer Kontext von Gen 49,3-4 aufgenommen werden. So

---

[18] Vgl. EBACH, *Genesis*, 584-585; vgl. auch: JACOB, *Genesis*, 893; SEEBASS, *Josephsgeschichte*, 171-172.

[19] Zum Zusammenhang von Dtn 21,15-17 und Gen 49,3-4 vgl. EBACH, *Genesis*, 583-584.

[20] Vgl. DE VRIES, *Chronicles*, 56; JAPHET, *1 Chronik*, 154.

[21] Vgl. H.G.M. WILLIAMSON, *Israel in the Books of Chronicles* (Cambridge 1977) 87-95.

wird zwar in Genesis 48–49 nicht von einer formalen Übertragung des Erstgeburtsrechts auf die "Söhne Josefs" berichtet, doch lassen sich Motive und Sinnlinien aufzeigen, die auf die (juridische) Interpretation hin offen sind, die 1 Chr 5,1b-2 vornimmt.

So kann sich 1 Chr 5,1c zunächst auf eine erbrechtliche Bevorzugung Josefs stützen, die in Genesis 48 über eine Zuteilung von (doppeltem) Erbbesitz (Gen 48,5-6) bzw. von zusätzlichem, besonders qualifiziertem Land (Gen 48,22) an Josef offensichtlich gegeben ist. Dem Erbrecht der Tora zufolge besteht eine wesentliche Rechtsfolge der בכורה darin, dass dem Erstgeborenen ein im Vergleich zu den übrigen erbberechtigten Söhnen doppeltes Erbteil zusteht (vgl. Dtn 21,15-17). Vor dem Hintergrund dieser Rechtssatzung kann nun die "Adoption" der beiden Josefsöhne in Gen 48,5-6 von ihren Konsequenzen her tatsächlich als ein Hinweis darauf gelesen werden, dass Josef einen Status innehat, der dem eines Erstgeborenen gleicht. Immerhin werden Efraim und Manasse in Gen 48,5 den Söhnen Jakobs erbrechtlich gleichgestellt und erhalten somit wie die "echten" Jakobsöhne je einen Anteil am Erbbesitz des Jakob, faktisch also je ein eigenes Stammesterritorium. Dies aber hat zur Folge, dass Josef — in seinen beiden Söhnen — tatsächlich denjenigen doppelten Anteil bekommt, der einem Erstgeborenen zusteht [22].

Darüber hinaus weist schließlich auch der "besondere Anteil", den Josef in Gen 48,22 von seinem Vater erhält — ein Stück Land, das Jakob schon zu seinen Lebzeiten in seinen Besitz bringen konnte [23] —, auf eine erbrechtliche Bevorzugung Josefs hin, die im Sinne von 1 Chr 5,1-2 als ein Indiz für eine Übertragung der בכורה auf Josef gewertet werden kann [24].

Zuletzt aber liefert — über diese im engeren Sinne erbrechtlichen Überlegungen hinaus — das in Genesis 48–49 vor allem im Zusammenhang mit Josef zentrale Segensmotiv einen Anhaltspunkt

---

[22] Vgl. DIRKSEN, *Chronicles*, 86; G.N. KNOPPERS, *1 Chronicles 1–9*. A New Translation with Introduction and Commentary (AB 12; New York 2004) 383-384; JAPHET, *1 Chronik*, 154; W. JOHNSTONE, *1 and 2 Chronicles*. Volume 1: 1 Chronicles 1–2 Chronicles 9: Israel's Place among the Nations (JSOTSS 253; Sheffield 1997) 70; J.M. MYERS, *Chronicles*. Introduction, Translation and Notes. Vol. 1: 1 Chronicles (AB 12; New York 1965) 35-36; TH. WILLI, *1. Chronik 1,1–10,14* (BKAT 24/1; Neukirchen-Vluyn 2009) 165.

[23] Ausführlich dazu vgl. EBACH, *Genesis*, 560-563.

[24] Vgl. KNOPPERS, *Chronicles*, 383.

für die in 1 Chr 5,1c belegte Annahme einer Übertragung des Erstgeburtsrechts auf Josef. Als Verstehenshintergrund ist dabei die enge Verbindung zwischen dem Erstgeburtsrecht und dem väterlichen (Erstgeburts-)Segen vorausgesetzt, wie sie z.B. in Genesis 27 belegt ist. Tatsächlich ist im Erzählverlauf der Genesis Josef der erste der Söhne Jakobs, der einen väterlichen Segen erhält (Gen 48,15-16) — und zwar noch bevor in Genesis 49 alle Jakobsöhne (und unter ihnen wiederum Josef) je einzeln bedacht werden. Der erste Segen über Josef in Gen 48,15-16 ist dabei dezidiert nicht als Erstgeburtssegen ausgewiesen — im Gegensatz zu seinem Vater Isaak erteilt Jakob einen solchen nicht [25]. Dennoch deutet der doppelte Segen über Josef seine Sonderrolle unter den Brüdern an. Wichtiger als der bloße (zeitliche wie "quantitative") Vorrang Josefs bezüglich des Segens ist aber wohl seine Charakterisierung als besonderer "Segensträger" [26].

So findet sich in Gen 48,20 ein Segensspruch Jakobs (über Efraim und Manasse), in dem wiederum Josef (nicht seinen Söhnen) zugesagt wird, dass sich künftig Israel "mit/in ihm" (בך) segnen wird. Josef wird somit (innerhalb Israels!) in ähnlicher Weise zu einem Segensträger und Segensmittler, wie Abraham, "mit/in dem" (בך) sich Gen 12,3 zufolge alle Völker der Erde segnen sollen, innerhalb der Völkerwelt [27]. Ihre Fortführung findet diese Sinnlinie im Josefspruch des Jakobsegens (Gen 49,22-26). Dieser ist der einzige der Sprüche in Genesis 49, in dem tatsächlich von einem Segen (ברכה) bzw. von Segnen (ברך) die Rede ist — dafür aber gleich sechs Mal, wodurch die Wurzel ברך zu einem der Leitworte des Josefspruchs wird. Zentral ist in diesem Zusammenhang der Vers Gen 49,26, in dem Josef explizit als Empfänger der "ברכת אביך", der "Segnungen deines Vaters", ausgewiesen wird. Er erhält somit den Segen, den Jakob selbst von seinem Vater empfing und den er nun weiter vermittelt. Dieser "gebündelte" und weiter gegebene Segen aber begründet eine Sonderstellung Josefs und lässt ihn zu einem נזיר, einem 'Ausgesonderten, Herausgehobenen' unter seinen Brüdern werden (vgl. Gen 49,26d) [28]. Als "besonderer" Segensempfänger und -träger tritt

---

[25] Vgl. EBACH, *Genesis*, 556-557.

[26] Vgl. JACOB, *Genesis*, 883-884; WILLIAMS, *LXX*, 370-371.

[27] Vgl. EBACH, *Genesis*, 559-560.

[28] Vgl. EBACH, *Genesis*, 576; 629-631; JACOB, *Genesis*, 923; SEEBASS, *Josephsgeschichte*, 181-182; WILLIAMS, *LXX*, 370-371.

Josef in eine Reihe mit den Patriarchen, so dass die (Verheißungs- und Segens-) Linie Abraham — Isaak — Jakob letztlich in Josef ihre Fortsetzung findet [29]. Vor diesem Hintergrund kann die Wendung לבני יוסף בן־ישׂראל (V. 1c), die die Redeweise der genannten Stellen aus der Genesis aufnimmt, auch als Hinweis auf den Status Josefs als besonderer Segensempfänger gelesen werden, der wiederum der Annahme von 1 Chr 5,1b-2 Grund legt, dass Josef die בכורה Rubens zufällt.

Auf eine letzte Beobachtung, die im Sinne von 1 Chr 5,1-2 auch als Hinweis auf eine Übertragung von Prärogativen von Ruben auf Josef interpretiert werden kann, weist schließlich J. Ebach hin. Er hält in seiner sehr scharfsinnigen Beobachtung des Textes von Genesis 49 und seiner Nuancen fest, dass unter den drei Stammvätern, die in Genesis 49 direkt angesprochen werden — Ruben, Juda und Josef — Ruben das "hervorhebende" "Du" im letzten Satz des ihm gewidmeten Spruchs "verliert" [30]. Der Josefspruch hingegen beginnt in der dritten Person ("er"), um dann in der zweiten Person ("du") weiter- und zu Ende geführt zu werden. So "gewinnt" Josef gleichsam die "Hervorhebung" hinzu, die Ruben nach der Erwähnung seiner "Übertretung" (Gen 49,4d) "entzogen" wurde [31].

Die in 1 Chr 5,1c entfaltete Konzeption, dass das eigentlich Ruben zustehende Erstgeburtsrecht (formell) auf die Söhne Josefs übertragen wird (נתן), kann sich somit auf eine Vielzahl von Ansatzpunkten in Genesis 48–49 stützen. Die besondere Leistung von 1 Chr 5,1-2 aber liegt darin, die in Genesis 48–49 auf mehreren Ebenen zu Tage tretende Sonderstellung des Josef, die letztlich eine Fülle von Sinnlinien aus der gesamten vorangehenden Josefsgeschichte (Genesis 37–47) fortführt, mit der in Gen 49,3-4 anvisierten Depotenzierung Rubens dergestalt zu verknüpfen, dass die Segenstexte in Genesis 48–49 auch als Vorgang einer Enterbung Rubens zugunsten des Josef verstehbar werden können.

c) Registrierung (V. 1d-dI)

Im Anschluss an diese in 1 Chr 5,1c vorgenommene, juridische Zuspitzung von Genesis 48–49 hält V. 1d-dI fest, dass es nicht zu einer Eintragung der בכרה in das Geschlechterregister (יחשׂ) kom-

---

[29] Vgl. JACOB, *Genesis*, 868.
[30] Vgl. dazu auch JACOB, *Genesis*, 894.
[31] Vgl. EBACH, *Genesis*, 585-586.

men konnte (ולא להתיחש לבכרה). Diese Aussage ist insofern vieldeutig und in ihren Bezügen unklar, als unbestimmt bleibt, ob in V. 1d-dI von Ruben oder Josef die Rede ist [32]. Setzt man Ruben als Subjekt an, so hebt der Satz hervor, dass Ruben (als Folge seines Vergehens) nicht mit seinem Erstgeborenen-Status (בכורה) eingetragen werden konnte [33]. Eine solche Feststellung allerdings widerspräche dem Befund der relevanten genealogischen Texte — sowohl in der Tora als auch in der Chronik (und nicht zuletzt auch 1 Chr 5,1-3 selbst) —, in denen Ruben stets als Erstgeborener angeführt und vielfach mit dem Attribut בכור versehen wird [34]. So erscheint es als plausibler, die Söhne Josefs als Subjekt von 1 Chr 5,1d-dI anzusetzen. In diesem Fall hebt V. 1c-dI hervor, dass das Erstgeburtsrecht (בכורה) infolge der Übertretung Rubens auf die Söhne Josefs überging, dass diese in den Geschlechterlisten aber nicht als Erstgeborene eingetragen wurden bzw. nicht als solche geführt werden. Die genealogische Reihenfolge, in der Ruben weiterhin auf dem ersten Platz bleibt, wird somit dezidiert von dem festgesetzten Rechtsstatus unterschieden, der Josef den Vorrang einräumt [35].

d) Der *naggid* aus Juda (V. 2ab)

Eingerahmt durch die Aussagen über die Josef übertragene בכורה (VV. 1cd.2c) kommt in V. 2ab mit Juda ein weiterer Anwärter auf eine Führungsrolle in den Blick. Dabei markiert die Konjunktion כי in V. 2a einen Neueinsatz, der die Aussagen über Juda (und Josef) in V. 2 mit denjenigen über Ruben (und Josef) in V. 1b-d, die ebenfalls mit כי eingeleitet werden, parallelisiert [36]. Die faktische Dominanz Judas, die V. 2ab betont, — Juda wurde stärker als seine Brüder (גבר באחיו, V. 2a) bis es schließlich dazu kam, dass der נגיד (Israels) aus Juda stammte (V. 2b) — ist dabei nicht als konkrete Rechtsfolge aus der Depotenzierung Rubens zu verstehen. Sie verdankt sich im Gegensatz zur Übertragung der בכורה auf Josef nicht einer formalen

[32] Zur Diskussion vgl. P.B. DIRKSEN, "1 Chronicles 5:1-2", *JNSL* 25 (1999) 19-20.

[33] So z.B. KNOPPERS, *Chronicles*, 377, 383.

[34] Vgl. z.B. Gen 29,31–30,24; 33,23-26; 46,8-9; Ex 6,14; Num 1,20; Num 26,5.

[35] Vgl. WILLI, *1 Chronik*, 165-166.

[36] Vgl. DIRKSEN, *Chronicles*, 87; DERS., *1 Chronicles 5:1-2*, 20-21.

Rechtssetzung (vgl. נתן, V. 1c), sondern — wie V. 2b andeutet — einer prozesshaften, (heils)geschichtlichen Entwicklung [37].

Versucht man, die Aussagen über Juda in V. 2ab ebenfalls vor dem Hintergrund von Genesis 48–49 zu verstehen, so liegt es zunächst nahe, den Judaspruch in Gen 49,8-12 zu konsultieren. Dabei fällt auf, dass zwischen 1 Chr 5,2ab und Gen 49,8-12 zwar keine signifikanten Stichwortbezüge bestehen, dass 1 Chr 5,2ab aber dennoch die Grundtendenz des Judaspruchs aufgreift. Immerhin ist dessen bestimmendes Thema, das in einer Vielzahl von Bildern und Metaphern in Szene gesetzt wird, die Herrschaft bzw. der Primat Judas [38]. Die Rede vom Stark-Werden (גבר) Judas unter seinen Brüdern (1 Chr 5,2a) kann dabei besonders mit Gen 49,8 verbunden werden, wo Juda ebenfalls in seiner Relation zu seinen Brüdern dargestellt wird: Sie jubeln ihm zu (Gen 49,8a) bzw. fallen vor ihm nieder (Gen 49,8c), wohingegen Juda seine eigenen — und wohl auch seiner Brüder — Feinde in ihre Schranken weist (Gen 49,8b) [39].

Das zentrale Stichwort נגיד aus V. 2b weist hingegen über Genesis 48–49 hinaus. Es findet sich außerhalb der Chronik schwerpunktmäßig in den Samuel- und Königsbüchern und wird dort stets als Titel für Könige über Israel und/oder Juda gebraucht. So können Saul (1 Sam 9,16; 10,1; 13,14), David (1 Sam 25,30; 2 Sam 5,2; 6,21; 7,8), Salomo (1 Kön 1,35), Jerobeam I. (1 Kön 14,8); Baascha (1 Kön 16,2) und Hiskija (2 Kön 20,5) als naggid bezeichnet werden. Ein deutlicher Schwerpunkt liegt dabei bei David, auf den allein immerhin etwa ein Drittel der Belegstellen entfällt. Ein Überblick über die verschiedensten Kontexte lässt erkennen, dass der "Herrschertitel" *naggid* — mit Ausnahme von 2 Kön 20,5 — stets mit einer Aussage über eine Einsetzung zum naggid durch JHWH verbunden ist: JHWH bestimmt zum naggid (צוה ל; vgl. 1 Sam 13,14; 25,39; 2 Sam 6,21; 1 Kön 1,35), setzt als naggid ein (נתן ל; vgl. 1 Kön 14,8; 16,2), lässt zum naggid salben (משח ל; vgl. 1 Sam 9,16; 10,1) bzw. sagt zu, dass jemand zum naggid werden soll (היה ל; vgl. 2 Sam 5,2; 7,8). Des Weiteren wird jeweils eine Aussage über den Herrschaftsbereich des naggid getroffen, wobei vielfach betont wird,

---

[37] Vgl. ähnlich auch DIRKSEN, *1 Chronicles 5:1-2*, 21.

[38] Vgl. dazu vor allem die ausführlichen Auslegungen des Judaspruchs bei: EBACH, *Genesis*, 572-573, 595-605; WESTERMANN, *Genesis*, 257-264.

[39] Vgl. SEEBASS, *Josephsgeschichte*, 173.

dass der naggid über das Volk JHWHS (vgl. 1 Sam 9,16; 13,14; 2 Sam 6,21; 7,8; 1 Kön 14,8; 16,2; 20,5) herrschen soll, seine Regentschaft also letztlich in Stellvertretung JHWHS ausübt. Der Titel נגיד steht somit untrennbar mit der Vorstellung einer von Gott übertragenen und durch Gott legitimierten Herrschaft in Stellvertretung Gottes in Zusammenhang.

Innerhalb der Chronik bezeichnet der Titel נגיד vielfach bedeutende Funktionsträger vor allem im Umfeld des Tempels [40]; daneben aber ist der Titel auch mit David (vgl. 1 Chr 11,2; 17,7; 28,4) bzw. der davidischen Dynastie verbunden. So hat 1 Chr 5,2ab wohl konkret David im Blick, durch den in der Geschichtsdeutung der Chronik der Vorrang Judas über die Stämme erstmals konkret greifbar wird [41]. Gleichzeitig deutet die Verwendung des Begriffes נגיד eine göttliche Initiative bzw. eine göttliche Setzung an, die Judas faktische Dominanz über Israel begründet und damit den erbrechtlichen Verschiebungen, die 1 Chr 5,1 nachzeichnet, noch einen eigenen, explizit gottgewirkten Akzent hinzufügt. Umgekehrt aber betont V. 2c ausdrücklich, dass das göttliche Eingreifen, das die faktische Vorherrschaft Judas bewirkt, die erbrechtlichen Setzungen (Jakobs?) nicht aufhebt: Die בכורה bleibt bei Josef (V. 2c). Wohl aber erfährt die erbrechtliche (menschliche) Setzung durch das Geschichtswirken JHWHS eine Erweiterung und Entfaltung.

Die "Hauptfigur" von 1 Chr 5,1b-2 ist allerdings — bedingt durch den Kontext — Ruben, der große Verlierer der im Text nachgezeichneten Entwicklungen [42]. Ihm bleibt von seinem (an sich unbestrittenen) "בכור-Sein" nicht mehr als ein chronologisches bzw. genealogisches "Zuerst", das "inhaltsleer" geworden ist. Der ihm "von Geburt her" zustehende Vorrang unter den Brüdern/Stämmen aber fällt — von Ruben selbst verschuldet — anderen zu, während Ruben zu einem (auf Dauer) Depotenzierten, einem בכור ohne בכורה, wird [43].

---

[40] Vgl. 1 Chr 9,11.20; 12,28; 13,1; 27,16; 29,22; 2 Chr 11,11; 19,11; 28,7; 31,13; 32,21; 35,8.

[41] Vgl. TH. WILLI, "Innovation aus Tradition. Die chronistischen Bürgerlisten Israels 1Chr 1-9 im Focus von 1Chr 9", "*Sieben Augen auf einem Stein" (Sach 3,9).* Studien zur Literatur des Zweiten Tempels. Festschrift I. Willi-Plein (eds. F. HARTENSTEIN — M. PIETSCH) (Neukirchen-Vluyn 2007) 413; DERS., *1 Chronik,* 166.

[42] Vgl. DIRKSEN, *1 Chronicles 5:1-2*, 22.

[43] Vgl. JAPHET, *1 Chronik*, 153.

II. Die Pragmatik von 1 Chr 5,1b-2 innerhalb von 1 Chr 5,1-26

Indem V. 3 in der Wendung בני ראובן בכור ישׂראל die Einleitung bzw. Überschrift aus V. 1a (beinahe) wörtlich wieder aufnimmt, treten Juda und die Söhne Josefs, die in VV. 1-2 als "Nutznießer" der Depotenzierung Rubens eine prominente Rolle spielen, wieder in den Hintergrund. Der Fokus des folgenden Textes liegt auf Ruben — und im weiteren Verlauf des Textes auch auf den Stämmen Gad und Halb-Manasse, die mit Ruben über das gemeinsame Siedlungsgebiet östlich des Jordan verbunden sind. Die grundlegenden Leitlinien, denen der Erzähler folgt, wenn er in 1 Chr 5,3-26 diese zweieinhalb Stämme vorstellt, werden nun — so die im Folgenden zu entfaltende These — aus den Überlegungen zu Rubens Erstgeborenen-Status in 1 Chr 5,1b-2 heraus entfaltet, die ihrerseits — wie oben dargestellt — im Wesentlichen unter Bezugnahme auf die Abschiedsszenen in Genesis 48–49 entwickelt sind. Um diese These fundiert begründen zu können, ist es zunächst nötig, einen Überblick über 1 Chr 5,3-26 zu gewinnen und dabei ein Augenmerk auf Besonderheiten und Auffälligkeiten in diesem Text zu richten.

1. *Überblick über 1 Chr 5,3-26*

Der erste große Abschnitt, VV. 3-10, der dem Stamm Ruben gewidmet ist, bietet zunächst (in sich sehr heterogenes) genealogisches Material (VV. 3-8a). So nimmt V. 3 beinahe wörtlich die Ruben-Genealogie in Ex 6,14 auf [44] und nennt die vier Ruben-Söhne Henoch, Pallu, Hezron und Karmi (vgl. auch Gen 46,9; Num 26,5-6) [45]. Ohne erkennbaren Zusammenhang mit dieser aus der Tora übernommenen Aufzählung [46] präsentiert VV. 4-6 unter der Überschrift "Söhne Joëls" (בני יואל) einen Stammbaum, der über acht Generationen von einem — nicht näher bekannten — Joël zu einem Beëra führt, über den in V. 6 zumindest zwei Informationen gegeben werden: Er war ein "Fürst" (נשׂיא) der Rubeniter (V. 6b) und wurde (in dieser Funk-

---

[44] Vgl. JAPHET, *1 Chronik*, 152; JOHNSTONE, *Chronicles*, 73; KNOPPERS, *Chronicles*, 384; J.T. SPARKS, *The Chronicler's Genealogies*. Towards an Understanding of 1 Chronicles 1–9 (Academia Biblica 28; Atlanta, GA 2008) 170-171; WILLI, *Chronik* 167.

[45] Vgl. SPARKS, *Genealogies*, 170-171.

[46] Vgl. JAPHET, *1 Chronik*, 154-155.

tion) von "Tilgat-Pilneser" (bzw. Tiglat-Pileser), dem König von Assur, ins Exil verschleppt (V. 6aR). Somit präsentiert sich die Generationenfolge in VV. 4-6 im Wesentlichen als eine Art "Herrscher"-Stammbaum, der zudem nicht die in V. 3 abgehandelten genealogischen Anfänge Rubens in den Blick nimmt, sondern auf die Zeit des durch die Exilierung bewirkten Untergangs des Stammes (vgl. VV. 25-26) hin ausgerichtet ist [47]. Gleiches gilt wohl auch für die beiden genealogischen Abschnitte in V. 7 und V. 8a, deren erster (V. 7) "Brüder" Beëras anführt [48], während V. 8a eine weitere Genealogie — offensichtlich eine Seitenlinie des bei Joël beginnenden Stammbaums — über vier Generationen hinweg verfolgt, ohne allerdings die genannten Personen näher zu charakterisieren [49].

In VV. 8b-9 verschiebt sich die Thematik von genealogischen Angaben hin zu einer Beschreibung der Siedlungsgeographie, die das "Wohnen" (vgl. ישב in VV. 8b.9a) Rubens mit dem in V. 8a genannten Bela verbindet, der syntaktisch das einzig mögliche Subjekt von VV. 8b.9a ist [50]. Erst in V. 9b ist von "ihrem Herdenbesitz" die Rede, wobei das pluralische enklitische Personalpronomen הם- am ehesten Ruben als Personenverband oder die rubenitischen Sippen vertritt. In gewisser Weise scheinen also die in VV. 4-8a vorgestellten Joël-Nachfahren das Gesamt des Stammes zu repräsentieren.

Eng mit den geographischen Angaben zum Siedlungsgebiet Rubens "im Land Gilead" in VV. 8b-9 ist schließlich auch die knappe Erzählung in V. 10 verbunden, die einen Krieg der Rubeniter gegen die Hagariter thematisiert. Dieser wird in die Tage des Saul (vgl. V. 10a) datiert und hat eine Ansiedlung der Rubeniter in den Gebieten östlich des Landes Gilead zur Folge [51].

Der zweite größere Abschnitt, VV. 11-17, rückt die "Söhne Gads" (בני־גד) in den Mittelpunkt, die — wie V. 11 betont — den Rubenitern "gegenüber" (לנגדם) siedeln und somit eng mit diesen verbunden sind. Im Gad-Abschnitt rahmt die Beschreibung der Siedlungsgeographie (VV. 11.16) die genealogischen Angaben in VV. 12-16. Letztere bestehen aus zwei Aufzählungen (VV. 12-13.14-15) von Personen, die als "Häupter" (ראש, VV. 12.16) vor-

[47] Vgl. WILLI, *Chronik,* 167-177.
[48] Vgl. dazu ausführlich JAPHET, *1 Chronik*, 155.
[49] Vgl. JAPHET, *1 Chronik*, 155; WILLI, *Chronik*, 177.
[50] Vgl. JAPHET, *1 Chronik*, 155; WILLI, *Chronik*, 178.
[51] Vgl. JAPHET, *1 Chronik*, 156.

gestellt und in einen genealogischen Zusammenhang eingebettet werden. Erneut liegt der Fokus also auf "Anführern" bzw. Funktionsträgern [52]. Eine genealogische Entfaltung des (gesamten) Stammes, die bei den in Gen 46,16 vorgestellten Söhnen Gads bzw. den von ihnen abgeleiteten Sippen (vgl. Num 26,15-18) ihren Ausgang nimmt, wird hingegen nicht geboten [53]. In V. 17 beschließt die Notiz, dass die Eintragung der Gaditer (bzw. der in VV. 12-16 Genannten) in die Geschlechterregister zur Zeit der Könige Jotam von Juda und Jerobeam (II.) von Israel erfolgt sei [54], den Abschnitt.

Bevor in VV. 23-24 mit (Ost-)Manasse der dritte und letzte der ostjordanischen Stämme behandelt wird, findet sich in VV. 18-22 eine erzählende Einheit, die in engem Zusammenhang mit V. 10 steht und vom Krieg der ostjordanischen Stämme gegen die Hagariter, (nämlich) Jetur, Nafisch und Nodab, berichtet (s.u.). Auf diese folgen in V. 23 knappe Angaben zu den Siedlungsgebieten (Ost-) Manasses, während V. 24 als genealogisches Element die "Häupter der Vaterhäuser" (רָאשֵׁי בֵית־אֲבוֹתָם bzw. רָאשִׁים לְבֵית אֲבוֹתָם, V. 24a.e) des Stammes auflistet [55]. Ein weiteres Mal liegt der Schwerpunkt des "genealogischen" Abschnitts somit auf "Herrschern" bzw. Funktionsträgern, während eine Darstellung der genealogischen Entfaltung des Stammes fehlt (vgl. dazu aber 1 Chr 7,14-18) [56].

Den Abschluss der Einheit bilden schließlich die VV. 25-26, die die Exilierung der drei ostjordanischen Stämme unter den assyrischen Königen Pul und Tilgat-Pilneser thematisieren (V. 26) und deren theologische Hintergründe beleuchten (V. 25).

Zusammenfassend wird somit deutlich, dass 1 Chr 5,3-26 durch (mindestens) drei "Eigenarten" bestimmt ist, die diesen Text auch im Gegenüber zu den übrigen Abschnitten in 1 Chronik 1-9 auszeichnen:

- Neben den genealogischen und siedlungsgeographischen Angaben nehmen Passagen einen breiten Raum ein, die Begebenheiten aus der Geschichte der ostjordanischen Stämme berichten

---

[52] Vgl. SPARKS, *Genealogies*, 165.

[53] Vgl. MYERS, *Chronicles*, 37; WILLI, *Chronik,* 172-173.

[54] Zur Problematik dieses Synchronismus vgl. z.B. WILLI, *Chronik*, 174-175.

[55] Vgl. JAPHET, *1 Chronik*, 160.

[56] Vgl. KNOPPERS, *Chronicles*, 392; MYERS, *Chronicles*, 38; SPARKS, *Genealogies*, 165, 172; WILLI, *Chronik* 180.

und diese zugleich ausführlich theologisch deuten. Hier sind neben den (umfangreicheren) Berichten über den Hagariter-Krieg (VV. 10.18-22) und die Exilierung der Stämme (VV. 25-26) auch die Hinweise auf die Verschleppung des "Fürsten" (נשיא) Beëra (V. 6) und die Registrierung der gaditischen Sippenhäupter (V. 17) zu nennen [57]. Vergleichbare Erzählstücke finden sich zwar auch in den Abschnitten zu den übrigen Stämmen [58], treten dort aber im Unfang wesentlich deutlicher gegenüber den genealogischen und siedlungsgeographischen Passagen zurück.

- Alle der unter a) angesprochenen, berichtenden Textpassagen sind mit Datierungen bzw. synchronisierenden Zeitangaben verbunden [59].
- Mit Ausnahme von V. 3 sind alle genealogischen Abschnitte (VV. 4-6.7.8a; VV. 12-13.14-15; V. 24) ausschließlich auf Anführer, d.h. auf Sippenhäupter (ראש) bzw. auf den "נשיא der Rubeniter" (V. 6) fokussiert, wohingegen eine genealogische Entfaltung, die bei den in den Genealogien der Tora genannten Ahnherren der Stämme und Sippen ihren Ausgang nimmt, keine Darstellung findet. Eine vergleichbare exklusive Schwerpunktsetzung auf "Anführer" ist in den übrigen Genealogien von 1 Chronik 1–9 nicht erkennbar.

2. *Erzählstücke und Datierungen*

Anhand der soeben aufgezeigten Besonderheiten, die den Text 1 Chr 5,3-26 und seine literarische Gestaltung auszeichnen, soll im Folgenden die eingangs vorgestellte These begründet werden, wonach in 1 Chr 5,1-2 über die Bezugnahmen auf Genesis 48–49 diejenigen theologischen Leitlinien entwickelt werden, denen die Beschreibung der ostjordanischen Stämme in 1 Chr 5,3-26 folgt. Dazu ist bei den Erzählstücken und den mit diesen verbundenen Datierungen anzusetzen.

---

[57] Ähnlich vgl. JAPHET, *1 Chronik*, 152.

[58] Vgl. z.B. 1 Chr 4,9-10.38-41.42-43; 7,21-24.

[59] Vgl. S. JAPHET, *The Ideology of the Book of Chronicles and Its Place in Biblical Thought* (BEAT 9; Frankfurt am Main 1989) 283-284; SPARKS, *Genealogies*, 166.

a) Der Krieg gegen die Hagariter (VV. 10.18-22)

Von einem Krieg gegen die Hagariter ist in 1 Chr 5,3-26 gleich zwei Mal (VV. 10.18-22) — in unterschiedlicher Ausführlichkeit und mit deutlich anderen inhaltlichen Schwerpunktsetzungen — die Rede. So fällt auf, dass in V. 10 als Konfliktparteien lediglich die Rubeniter und die Hagariter genannt werden, während in V. 18 die Stämme Ruben, Gad und Halb-Manasse einer Koalition gegenüberstehen, die mit den Worten ההגריאים ויטור ונפיש ונודב (V. 19) beschrieben wird.

Die unterschiedlichen Angaben zu den "Kombattanten" in V. 10 bzw. VV. 18-19 können allerdings kaum als Hinweis darauf gedeutet werden, dass in den beiden Passagen unterschiedliche Begebenheiten thematisiert werden. Immerhin fällt auf, dass zwei der drei in V. 19 (scheinbar) zusätzlich zu den Hagaritern genannten Gegner, Jetur und Nafisch [60], in Gen 25,15; 1 Chr 1,31 als Nachkommen Ismaels — und damit auch als Nachkommen von dessen Mutter Hagar — aufgeführt werden [61]. Es liegt folglich nahe, die Wendung ויטור ונפיש ונודב (V. 19) als Apposition zu ההגריאים zu interpretieren und das erste waw (vor Jetur) als waw explicativum zu deuten [62]. V. 19 ist somit wie folgt zu übersetzen: "Sie führten Krieg mit den Hagaritern, [nämlich] mit Jetur und Nafisch und Nodab" [63].

Erweist sich die Bezeichnung "Hagariter" in VV. 10(.19) also gleichsam als eine "Nisbe" für die drei in V. 19 genannten "hagaritischen" Stämme, so kann ähnliches auch für die Stammesbezeichnung "Ruben" in V. 10a vermutet werden: Ruben scheint in V. 10 für das ostjordanische Israel als Ganzes zu stehen bzw. dieses zu repräsentieren.

In 1 Chr 5,10.18-22 liegen somit zwei Darstellungen desselben Ereignisses — allerdings unter einem je anderen Blickwinkel — vor, was nicht zuletzt daran abgelesen werden kann, dass V. 10 sehr weitgehend in VV. 18-22 aufgenommen wird [64].

---

[60] Nodab ist nur in 1 Chr 5,19 belegt. Statt ihm findet sich in 1 Chr 1,31 Kedma.

[61] Vgl. DIRKSEN, *Chronicles*, 91; JOHNSTONE, *Chronicles*, 77; TH. WILLI, "Die Völkerwelt in den Chronikbüchern", *Israel zwischen den Mächten*. Festschrift S. Timm (eds. M. PIETSCH — F. HARTENSTEIN) (AOAT 364; Münster 2009) 441-442.

[62] Vgl. DE VRIES, *Chronicles*, 59; WILLI, *Chronik*, 177.

[63] Vgl. dazu auch die Wiedergabe der *Vulgata*: "dimicaverunt contra Agarenos Iturei vero et Naphei et Nodab".

[64] Vgl. JAPHET, *1 Chronik*, 152-153.

	1 Chr 5,10		1 Chr 5,19-22	
[I]	10a	ובימי שׁאול עשׂו מלחמה	ויעשׂו מלחמה	19
		עם־ההגראים	עם־ההגריאים ויטור ונפישׁ ונודב:	
			(…)	
[II]	10b	ויפלו בידם	ויּנתנו בידם ההגריאים (…)	20b
			כי־חללים רבים נפלו (…)	22a
[III]	10c	וישׁבו באהליהם	וישׁבו תחתיהם	22c
		על־כל־פני מזרח לגלעד:	עד־הגלה:	

Im ersten Bericht, V. 10, fällt zunächst die Kürze der Darstellung auf. Sowohl das Ereignis des Krieges selbst als auch sein Ausgang werden nur knapp konstatiert. Die einzigen Elemente, die über eine einfache Zuordnung von Subjekt und Prädikat hinausgehen und folglich eine gewisse "kommentierende Ausführlichkeit" mit sich bringen, sind die Datierung des Krieges in die Zeit des Königs Saul (V. 10a) und die Ortsangabe על־כל־פני מזרח לגלעד (V. 10c). Letztere verleiht dem Vers ein deutliches Achtergewicht und zeigt an, dass die wesentliche Pragmatik von V. 10 (im Kontext von VV. 3-10 bzw. VV. 8b-10) darin besteht, das faktische Resultat des Kriegszugs hervorzuheben: die Ausdehnung des rubenitischen Siedlungsgebietes nach Osten hin. Angesichts des Stichwortbezugs zwischen V. 10c und VV. 8b-9 — beiden Versen sind neben dem Verb ישׁב, 'wohnen' (vgl. VV. 8b.9a!), auch die geographischen Angaben מזרח (V. 9a) und גלעד (V. 9b) gemeinsam — ist es dabei nahe liegend, die Etablierung und Konsolidierung Rubens in seinem in VV. 8b-9 beschriebenen Siedlungsgebiet und besonders in den nach Osten hin gelegenen Regionen (vgl. V. 9a) mit dem in V. 10 geschilderten Kriegszug zu verbinden: 1 Chr 5,10 verfolgt also mit der Darstellung des Hagariter-Kriegs die Absicht, die in V. 9 behauptete Ansiedlung Rubens in Regionen zu begründen, die jenseits seines in Tora und

Josuabuch [65] umschriebenen Territoriums liegen, das in V. 8b angedeutet ist (vgl. בערער ועד־נבו ובעל מעון) [66].

In der ausführlicheren Darstellung von VV. 18-22 wird die aus dem Krieg resultierende Ansiedlung Rubens — anstelle der Hagariter — zwar ebenfalls thematisiert (vgl. V. 22c), dort allerdings, wie in Abschnitt [III] der obigen Synopse deutlich wird, ohne Bezugnahme auf die Siedlungsgeographie Rubens. Stattdessen gerät nun die zeitliche Erstreckung der Ansiedlung — bis zur Exilierung (עד־הגלה, V. 22c) — in den Blick. Zudem gewinnt das Geschehen der Schlacht selbst an Relevanz [67], dessen Darstellung sowohl hinsichtlich Struktur und Aufriss, als auch hinsichtlich der bestimmenden Motive (und bis in die Wortwahl hinein) zahlreiche Parallelen zu anderen Kriegsschilderungen der Chronikbücher aufweist [68]. So wird ausführlich das Aufgebot der ostjordanischen Stämme (V. 18) und ebenso ihre umfangreiche Kriegsbeute (V. 21) beschrieben. Diese beiden listenartigen Abschnitte rahmen die Schilderung des eigentlichen Kriegsgeschehens in V. 20, die sich dadurch auszeichnet, dass von im engeren Sinne militärischen Handlungen der Israeliten gerade nicht die Rede ist. Vielmehr schreien (זעק) diese zu JHWH (V. 20c) und bringen so ihr Vertrauen auf JHWH (vgl. בטח, V. 20e) zum Ausdruck, worauf hin ihnen Hilfe (עזר, V. 20a) und Erhörung (עתר, V. 20d) zuteil wird und ihre Feinde in ihre Hand gegeben werden (V. 20b). Letztendlich bleibt selbst — durchaus absichtsvoll — offen, durch wessen Hand die erschlagenen Feinde fallen (vgl. V. 22a): durch die Hand der Rubeniter oder die Hand JHWHs?

Wie in den Berichten über die Kriege der (JHWH gehorsamen) Könige Judas [69] wird das Kampfgeschehen in VV. 18-22 als ein "Heiliger Krieg" dargestellt, in dem der Sieg über den Feind vor allem (und in V. 20 ausschließlich) von JHWH gewirkt ist. Israels Part hingegen besteht — über das Rufen zu JHWH hinaus — bestenfalls in "assistierenden"

---

[65] Vgl. Num 32,37-38; Dtn 3,16-17; Jos 13,15-23.

[66] Vgl. JAPHET, *1 Chronik*, 156.

[67] Vgl. JAPHET, *1 Chronik*, 152-153; A. RUFFING, *Jahwekrieg als Weltmetapher.* Studien zu den Jahwekriegstexten des chronistischen Sondergutes (SBB 24; Stuttgart 1992) 17.

[68] Näheres dazu vgl. DIRKSEN, *Chronicles*, 91; JOHNSTONE, *Chronicles*, 75-79; RUFFING, *Jahwekrieg*, 331-340; WILLI, "Völkerwelt", 444-445; DERS., *Chronik*, 179.

[69] Vgl. z.B. 2 Chr 13,2-20; 14,8-14; 20,1-30; 26,6-8; 27,5-6. Vgl. dazu ausführlich: JAPHET, *Ideology*, 126-136, 191-192; WELTEN, *Geschichte*, 116-166.

Kriegshandlungen [70]. So sind die Kriege Israels für die Chronik in erster Linie ein im vollen Sinne theologisches Geschehen, was V. 22b zum Abschluss der ersten ausführlicheren Kriegsschilderung des Geschichtswerkes im Sinne eines auch weiterhin gültigen "Lehrsatzes" festhält: כי מהאלהים המלחמה (‚denn von Gott her ist/war der Krieg') [71].

Auf diese Weise entfaltet 1 Chr 5,18-22 erstmals einen grundlegenden geschichtstheologischen Zusammenhang, der im weiteren Verlauf des Geschichtswerks für die chronistische Darstellung der Könige Judas von Bedeutung ist [72].

Vor diesem Hintergrund erweisen sich nun die in VV. 10a.22c mit dem Hagariterkrieg verbundenen Zeitangaben als interessant. So wird in V. 10a zunächst der Krieg selbst in die Zeit des Saul datiert. Diese Angabe kann in zweifacher Hinsicht ausgewertet werden. Zunächst kann ihr insofern eine leserlenkende Funktion zugesprochen werden, als sie nahe legt, die Darstellung des Hagariterkriegs mit 1 Chronik 10 in Verbindung zu bringen, dem einzigen Text in der Chronik, der über die Tage, bzw. genauer über den letzten Tag des Saul berichtet. 1 Chronik 10 behandelt — ohne näher auf Vorgeschichte und Hintergründe einzugehen — die Schlacht gegen die Philister bei Gilboa (1 Chr 10,1-6). Der Fokus der Darstellung liegt dabei primär auf dem Sterben des Saul (und seiner Söhne) (vgl. V. 6), wohingegen das Heer Israels, das Saul ja offensichtlich in die Schlacht geführt hat, nur kursorisch in V. 1 erwähnt wird. Analog dazu werden die Folgen und Konsequenzen der verlorenen Schlacht für Israel nur knapp thematisiert (V. 7) [73], bevor VV. 8-12 — nochmals ausführlicher — das weitere Geschick (des Leichnams) des Saul in den Blick nimmt. Den Abschluss der Texteinheit bilden schließlich eine theologische Deutung des Todes Sauls (V. 13) sowie der Hinweis auf den Übergang des Königtums von Saul auf David (V. 14) [74].

---

[70] Vgl JAPHET, *Ideology*, 126-136, 191-192; KNOPPERS, *Chronicles*, 389; WILLI, *Chronik*, 179.

[71] Vgl. JAPHET, *1 Chronik*, 153, 159; JOHNSTONE, *Chronicles*, 77; SPARKS, *Genealogies*, 174-176.

[72] Vgl. JAPHET, *Ideology*, 191-192; WILLI, "Völkerwelt", 438-439; DERS., *Chronik*, 179.

[73] Vgl. JAPHET, *1 Chronik*, 232.

[74] Vgl. dazu JAPHET, *1 Chronik*, 229-230; TH. WILLI, "Den HERRn aufsuchen ..." Einsatz und Thema des narrativen Teils der Chronikbücher, *L'Écrit et l'Esprit.* Études d'histoire du texte et de théologie biblique. Festschrift A. Schenker (eds. D. BÖHLER u.a.) (OBO 214; Göttingen – Fribourg 2005) 438-439.

Ein offenkundiger Bezug zwischen 1 Chr 5,10.18-22 und 1 Chronik 10 ist somit zunächst dadurch gegeben, dass jeweils ein Kriegsgeschehen [75] "in den Tagen des Saul" behandelt wird, das zwar einen deutlich unterschiedlichen Ausgang nimmt, insofern aber zu einem ähnlichen Ergebnis führt, als es jeweils ein "Wohnen" (ישׁב) zur Folge hat. So wohnen die ostjordanischen Stämme "in den Zelten" (1 Chr 5,10c), bzw. "anstelle" (1 Chr 5,22c) der geschlagenen Hagariter östlich von Gilead, während die Philister nach Sauls Niederlage kommen, um in den von ihren Bewohnern verlassenen Städten Israels zu wohnen (ישׁב; 1 Chr 10,7h). Dem Zusammenbruch Israels westlich des Jordan [76] steht somit kontrastreich eine Expansion und Konsolidierung Israels im Osten (unter Führung Rubens) gegenüber, die sich — wie die Zeitangabe in 1 Chr 5,10 unterstreicht — "zeitgleich" vollzieht.

In einem zweiten Schritt macht die Niederlage des Saul innerhalb der chronistischen Geschichtskonzeption den Weg für eine translatio imperii frei, die Übertragung des Königtums auf David (vgl. 1 Chr 10,14) [77]. Unter David (und seinem Sohn Salomo) aber vollzieht sich eine Konsolidierung ganz Israels (östlich und westlich des Jordan), in der für das gesamte Volk Ruhe vor den Feinden geschaffen, das Territorium Israels vergrößert und die grundlegenden Institutionen und Ordnungen gestiftet werden, die Israels Existenz dauerhaft bestimmen [78]. Bemerkenswert ist, dass in 1 Chr 5,10.18-22 somit ein Element auftaucht, das im Weltbild der Chronik eigentlich in die Zeit nach der Norm setzenden Epoche der Regierungszeit Davids — und mit Einschränkungen auch in die Zeit Davids (vgl. 1 Chr 14,8-17) — gehört: ein "Heiliger Krieg", der eine Konsolidierung der Ansiedlung Israels sowie eine territoriale Expansion zur Folge hat, der interessanter Weise aber bereits vor David, "in den Tagen des Saul" (V. 10a), stattfindet [79]. Somit nimmt "Ruben", d.h. das Israel östlich des Jordan, für einen Teil des Vol-

---

[75] Innerhalb der Kriegsberichte in 1 Chronik 5; 10 erweist sich jeweils vor allem das Verb נפל (1 Chr 5,10b.22a; 10,1c.4c.5c.8c), bisweilen verbunden mit dem Nomen חללים (1 Chr 5,22a; 10,1c.8bI) als ein zentrales Leitwort, was den gegenseitigen Bezug der Texte zusätzlich unterstreicht.

[76] Vgl. WILLI, "HERRn", 438-439.

[77] Vgl. JAPHET, *1 Chronik*, 235-236; WILLI, *Chronik*, 322-333.

[78] Vgl. JAPHET, *Ideology*, 467-478.

[79] Vgl. JOHNSTONE, *Chronicles*, 73, 75-79.

kes/Landes vorweg, was erst eine Generation später unter David für ganz Israel — die ostjordanischen Stämme eingeschlossen, die sich ausdrücklich David anschließen (vgl. 1 Chr 12,9-16) — in vollem Umfang Realität werden wird.

In der in 1 Chronik 5 skizzierten Geschichte des Stammes Ruben bzw. des durch diesen repräsentierten ostjordanischen Israel realisiert sich folglich innerhalb der Israelgeschichte der Chronik genau dasjenige chronologische "Zuerst", auf das 1 Chr 5,1-2 die "Vorreiterrolle" des Jakobsohns Ruben reduziert. Zugleich aber bleibt die im Hagariterkrieg grundgelegte Konsolidierung Israels auf den Osten beschränkt, während "zeitgleich" das Israel westlich des Jordan aus seinen Städten vertrieben und von seinem Land getrennt wird (vgl. 1 Chr 10,7). Aufgrund dieser "Beschränkung" haben die Erfolge Rubens im Osten lediglich einen voraus weisenden Charakter. Sie münden ein in die Konsolidierung ganz Israels unter David, dem נגיד aus dem Stamm Juda (vgl. V. 2b), der die in 1 Chr 5,2 eruierte faktische Dominanz Judas (erstmals) realisiert.

Zusammenfassend konnte somit deutlich werden, dass die in 1 Chr 5,1-2 in der Bezugnahme auf Genesis 48–49 gefundene Verhältnisbestimmung zwischen den drei wichtigen Jakob-Söhnen Ruben, Josef und Juda auch die Darstellung der Geschichte Rubens — speziell die des Hagariterkrieges — bestimmt. Letztendlich werden somit aus der Tora heraus bzw. im Gespräch mit ihr diejenigen Leitlinien und grundlegenden Dynamiken und Zusammenhänge abgeleitet, die Israels Geschichte auf Dauer bestimmen — und anhand derer folgerichtig diese Geschichte nachgezeichnet werden kann.

Ähnliches kann auch im Zusammenhang mit der zweiten größeren Erzähleinheit, dem Bericht über die Exilierung der ostjordanischen Stämme in VV. 25-26, deutlich werden.

b) Die Exilierung der ostjordanischen Stämme (1 Chr 5,25-26)

Ein wesentliches Thema, das den gesamten Abschnitt zu den ostjordanischen Stämmen in 1 Chr 5,1-26 durchzieht, ist die Exilierung der zweieinhalb Stämme unter den beiden assyrischen Königen Pul (V. 26) und Tilgat-Pilneser (VV. 6.26) [80]. So endet bereits der "Fürstenstammbaum" in VV. 4-6, d.h. die erste Genealogie, die 1 Chronik 5 ausführlicher entfaltet, mit dem נשׂיא Beëra, "den Til-

[80] Vgl. dazu auch 2 Kön 15,19-20.29.

gat-Pilneser, der König von Assur, in die Verbannung geführt hat" (vgl. V. 6aR). Das Exil wird somit als Endpunkt der genealogischen Entfaltung Rubens bestimmt. Damit korrespondiert die Zeitangabe עד־הגלה ("bis zum Exil") in V. 22c, die das Exil als Schlusspunkt der Ansiedlung der Stämme in den Gebieten östlich von Gilead ausweist. Die im Hagariterkrieg erreichte Konsolidierung und Ausdehnung der Siedlungsgebiete der Stämme im Osten erfährt also eine klare Befristung.

Ihren Höhepunkt erreicht die Exilsthematik in 1 Chr 5,25-26. Hier wird von der — offensichtlich vollständigen — Verschleppung der drei ostjordanischen Stämme berichtet (V. 26), die (theologisch) mit deren Untreue gegenüber JHWH begründet wird (V. 25). Im Durchgang durch den Text von 1 Chr 5,1-26 ergibt sich somit eine erkennbare Steigerung: Exilierung Beëras (V. 6) — Exil als Befristung der Ansiedlung östlich von Gilead (V. 22) — vollständige Exilierung der drei Stämme (V. 26). Gleichzeitig erweist sich die Exilsthematik als ein Leitmotiv von 1 Chr 5,1-26, was insofern auffällig ist, als das Exil in der Chronik ansonsten nur eine geringe Rolle spielt [81]. So wird das Nomen גולה, 'Exil', im gesamten Geschichtswerk nur ein einziges Mal, eben in 1 Chr 5,22c, verwendet, während das Verb גלה (hiph.), 'ins Exil führen', sieben Mal belegt ist (1 Chr 5,6.26.41; 8,6.7; 9,1; 2 Chr 36,20).

In 1 Chr 9,1; 2 Chr 36,20 kommt die Exilierung Judas durch Nebukadnezzar in den Blick, die — ebenso wie die Exilierung der ostjordanischen Stämme — als Strafe für den מעל, die 'Untreue' Judas gegenüber JHWH (vgl. 1 Chr 9,1; 2 Chr 36,14[-16]), interpretiert wird. Auch 1 Chr 5,41 verweist auf das babylonische Exil Judas, wenn — innerhalb des Aaroniden-Stammbaums 1 Chr 5,29b-41, der die "Sukzession" der Hohenpriester nachzeichnet — Jehozadak ausdrücklich als derjenige Hohepriester vorgestellt wird, den Nebukadnezzar in die Verbannung geführt hat.

Die beiden verbleibenden Belege von גלה (hiph.) in 1 Chr 8,6.7 sind für unseren Zusammenhang von geringerer Relevanz und können daher unberücksichtigt bleiben. Sie beschreiben nicht die Exilierung des gesamten Volkes bzw. eines wesentlichen Teils desselben durch einen fremden Herrscher, sondern thematisieren eine gewaltsame oder zumindest unfreiwillige Verschiebung von Siedlungsgebieten innerhalb des Stammes Benjamin [82].

---

[81] Vgl. DIRKSEN, *Chronicles*, 143; JAPHET, *Ideology*, 364-372, 385-386.
[82] Näheres dazu vgl. JAPHET, *1 Chronik*, 204.

Der kurze Überblick über die wenigen Belegstellen zeigt, dass das Exil der ostjordanischen Stämme und das babylonischen Exil Judas weitgehend analog zueinander gestaltet sind. So werden beide Exile einerseits als Strafe für den מעל des Volkes gedeutet (1 Chr 5,25; 9,1; 2 Chr 36,14[-16]) [83], andererseits aber jeweils auch über den Hinweis auf die Verschleppung eines über seine prominente Genealogie hervorgehobenen Funktionsträgers — des Fürsten Beëra (1 Chr 5,6) und des Hohenpriesters Jehozadak (1 Chr 5,41) — konkretisiert [84].

Auf der anderen Seite sind allerdings auch deutliche Differenzen zu erkennen, wobei die wesentlichste wohl die unterschiedliche Dauer des Exils ist. Das babylonische Exil Judas nämlich erscheint als klar befristet, wenn in 2 Chr 36,20 — unmittelbar verbunden mit der Verschleppungsaussage — sofort die Dauer des Exils angegeben wird: Die Judäer werden nach Babel verschleppt und müssen dort Nebukadnezzar und seinen Söhnen als Sklaven dienen עד־מלך מלכות פרס ('bis das Königtum Persiens an die Macht kam'). Gleichzeitig ist das Exil (Judas) allein als eine Zeit der (Shabbat-)Ruhe (für das Land) und somit als eine per se ereignislose Zäsur qualifiziert (vgl. 2 Chr 36,21), nach der allerdings durch das Kyros-Edikt eine neue Epoche im Land angestoßen wird (vgl. 2 Chr 36,22-23) [85]. Ähnliches ist in 1 Chronik 9 zu beobachten, wo auf die Exilierungsnotiz in V. 1 unmittelbar eine Bürgerliste folgt, die auf das nachexilische (!) Jerusalem hin transparent ist [86] und so der Exilierung implizit jede längerfristige "Effektivität" abspricht [87]. Anders in 1 Chr 5,26: Hier schlägt die Wendung עד היום הזה ('bis auf den heutigen Tag') letztendlich eine Brücke in die Gegenwart der (konkret) Lesenden, deren "heutiger Tag" ja nicht vom "heute" des Erzählers (als textinterner Größe bzw. Funktion) zu trennen ist [88]. Im Gegensatz zum Exil Judas ist die Verbannung der ost-

---

[83] Zum Konzept des מעל vgl. W. JOHNSTONE, "Guilt and Atonement. The Theme of 1 and 2 Chronicles", *A Word in Season*. Festschrift W. McKane (eds. J.D. MARTIN – P.R. DAVIES) (JSOTSS 42; Sheffield 1986) 113-138; H. RINGGREN, "מעל, mā'al", *TWAT* IV (1984) 1038-1042; SPARKS, *Genealogies*, 176; WILLI, *Innovation*, 414-415; DERS., *Chronik*, 185-186.

[84] Vgl. WILLI, *Chronik*, 183.

[85] Vgl. JAPHET, *Ideology*, 364-365.

[86] Vgl. WILLI, *Innovation*, 405-406.

[87] Vgl. JAPHET, *1 Chronik*, 215-216.

[88] Vgl. dazu auch E. BALLHORN, *Israel am Jordan*. Narrative Topographie im Buch Josua (BBB 162; Bonn 2011) 222-224.

jordanischen Stämme somit von unbefristeter Dauer [89]. Hält man sich aber vor Augen, welch geringe Rolle das (babylonische) Exil Judas bzw. allgemein die Exilsthematik in der Geschichtsdarstellung der Chronik spielt und welch zentrale Bedeutung umgekehrt das גלה-Motiv in 1 Chr 5,3-26 hat, so kann das (dauerhafte) Exil geradezu als "Charakteristikum" Rubens bzw. der ostjordanischen Stämme betrachtet werden [90].

Verbunden mit der Exilsthematik wird jedoch zugleich ein Motiv (erstmals) eingeführt, das — analog zur "Kriegstheologie" in VV. 10.18-22 — als ein zentrales theologisches Leitmotiv der gesamten Geschichtsdarstellung der Chronik angesehen werden kann. Immerhin deutet 1 Chr 5,25-26 (parallel zu 1 Chr 9,1; 2 Chr 36,14-20) das Exil als Strafe für die Untreue (מעל) der ostjordanischen Stämme gegenüber JHWH und stellt so (erstmals) einen direkten Zusammenhang zwischen dem Fehlverhalten Israels und einem strafenden Handeln JHWHs her, der im weiteren Verlauf des Geschichtswerks noch vielfach bemüht werden wird und als eines der leitenden geschichtstheologischen Prinzipen der Chronik betrachtet werden kann [91].

Stellt man nun abschließend eine Verbindung zwischen der in 1 Chr 5,3-26 bestimmenden Exils-Thematik und 1 Chr 5,1-2 her, so fällt zunächst auf, dass erneut, wie schon bei den Berichten zum Hagariterkrieg, ein chronologisches "Zuerst" Rubens bzw. der ostjordanischen Stämme herausgehoben wird, das — wie in V. 10a — über die Nennung von Herrschernamen angezeigt wird. So verbindet VV. 6, 26 die Exilierung Rubens mit der Regentschaft Tilgat-Pilnesers (und Puls) und ordnet sie somit chronologisch vor der Exilierung Judas unter Nebukadnezzar ein.

Wenn aber die Exilierung Rubens — im Gegensatz zu der Judas — als dauerhaft charakterisiert wird, da sie die rubenitische Ansiedlung im Ostjordanland "bis auf den heutigen Tag" beendet, so kann dies als eine Spiegelung der in VV. 1-2 festgehaltenen Depotenzierung Rubens interpretiert werden. Zugleich aber ist ein Zusammenhang mit dem Ruben-Spruch des Jakobsegens erkennbar,

---

[89] Vgl. JAPHET, *1 Chronik*, 161, 215-216; JOHNSTONE, *Chronicles*, 80-81; KNOPPERS, *Chronicles*, 392. Weiterführende Überlegungen zur Rede von "diesem Tag" (nicht nur) in 1 Chr 5,26 finden sich bei: SPARKS, *Genealogies*, 178-184.

[90] Vgl. JAPHET, *Ideology*, 372-373.

[91] Vgl. WILLI, *Innovation*, 415; DERS, "Das Weltkönigtum — seine Residenz und seine Regeln. Ein kritischer Blick auf die Diskussion zur biblischen Literatur der persischen Epoche", *TLZ* 135 (2010) 1060.

der ja in 1 Chr 5,1b-cI eingespielt wird (s.o.). In diesem nämlich wird Ruben über die Wendung יתר שׂאת ויתר עז (Gen 49,3) als in Kraft und Erhabenheit überbordend charakterisiert, bevor Gen 49,4b über den Vetitiv אל־תותר — und somit ebenfalls mit der Wurzel יתר — eine Vergänglichkeit bzw. "Unbeständigkeit" Rubens konstatiert, die kausal mit dem Besteigen des väterlichen Bettes (vgl. Gen 49,4c) verknüpft ist. Dasselbe Vergehen, das die erbrechtliche Depotenzierung Rubens begründet, auf die 1 Chr 5,1-2 den Fokus legt, hat somit Gen 49,4 zufolge ein nicht näher bestimmtes "Nicht-Bleiben(-Können)" (אל־תותר) Rubens zur Folge. Wenn die Chronik nun in 1 Chr 5,3-26 das dauerhafte Exil zu einem Leitthema ihrer Darstellung Rubens (und der mit ihm verbundenen ostjordanischen Stämme) macht, scheint ein über 1 Chr 5,1-2 vermittelter Zusammenhang mit Gen 49,4 durchaus nahe liegend. So lässt sich erneut festhalten, dass die Chronik aus dem in 1 Chr 5,1-2 eingespielten Toratext Gen 49,3-4 heraus diejenigen Leitlinien entwickelt, die für ihre Darstellung der Geschichte der ostjordanischen Stämme bestimmend sind — aber auch darüber hinaus in das Gesamt des Geschichtswerks hinein weisen.

3. *Die "Herrschafts"-Thematik in den Genealogien*

Der Überblick über 1 Chr 5,3-26 in 2.1 hat als eine Besonderheit dieser Perikope, die sie von den übrigen Abschnitten in 1 Chronik 1–9 deutlich unterscheidet, die Fokussierung der genealogischen Passagen (VV. 4-8a.12-15.24) auf "Anführer" und Funktionsträger — נשׂיא und Sippenhäupter — aufgewiesen. Diese Akzentuierung auf eine "Herrschafts"-Thematik kann nun ebenfalls stimmig in Beziehung zu 1 Chr 5,1-2 gesetzt werden. Immerhin steht ja auch in diesem Abschnitt die Frage nach einem (erbrechtlich erworbenen bzw. faktisch errungenen) Vorrang im Mittelpunkt. Da Ruben dabei der große Verlierer ist, erstaunt die Konzentration auf die "Herrschafts"-Thematik zunächst. Ein genauerer Blick aber zeigt, dass gerade durch diese Konzentration das Herrschafts-Motiv auch deutlich relativiert wird. Zwei Beobachtungen sind dabei zentral: Zunächst fällt auf, dass die erste und zugleich ausführlichste "Herrscher"-Genealogie, VV. 4-6, sich auch insofern von den übrigen Abschnitten abhebt, als nur dort mit Beëra ein "נשׂיא der Rubeniter" erwähnt wird. Alle anderen genealogischen Abschnitte benennen "Häupter" (ראשׁ) bzw. "Sippenhäupter" (ראשׁ בית־אבות) und somit subsidiäre Vorsteher der

einzelnen Familienverbände und gerade keine übergreifende Herrscherfigur. Letztlich deutet so gerade die ausführliche Erwähnung der Sippenhäupter auf eine Leerstelle hin: Ein tatsächlicher Herrscher fehlt — und so es ihn gibt, wie in den Tagen Davids und Salomos, in denen Ruben dem davidischen Königtum untersteht, stammt er gerade nicht aus dem Stamm Ruben.

Anders bei Beëra: Dieser scheint tatsächlich mit einem übergreifenderen Führungsamt zumindest über den gesamten Stamm Ruben ausgestattet zu sein. Allerdings wird auch bei Beëra "nur" der Verlust der Herrschaft — in seiner Exilierung durch den König von Assur — ausdrücklich thematisiert. Somit ist auch 1 Chr 5,4-6 völlig kongruent zu der in den genealogischen Passagen von 1 Chr 5,3-26 durchgehaltenen Linie, die — im Gefolge von 1 Chr 5,1b-2 — konsequent auf die geminderte bzw. verlorene Herrschaft (Rubens) fokussiert.

Universtätsstr. 31 Matthias EDERER
D - 93053 Regensburg

SUMMARY

The genealogy in 1 Chr 5,1b-2 refers to the saying on Reuben in Gen 49,3-4 and its literary context, Genesis 48–49. In this way it defines the relationship between the three sons of Jacob (i.e. the tribes) Reuben, Joseph, and Judah. While Reuben's status as firstborn is described with the use of a mere chronological "before", he himself is characterized by the significant loss of his prerogatives. This description of Reuben sets the tone for what is said about the Eastern tribes (1 Chr 5,3-26), in the history of which an ephemeral conquest made by Reuben (only) in the East (cf. 1 Chr 5,10.18-22) precedes a (permanent) exile of these tribes (cf. 1 Chr 5,6.25-26).

"Mors tua, vita mea". Eleazaro e il sommo sacerdozio

Quanto sono importanti i numeri nel libro dei Numeri? La risposta è piuttosto semplice, se non scontata: di certo, né più né meno di quanto lo siano negli altri libri biblici. È chiaro a tutti, inoltre, come la frequenza con cui un determinato fenomeno ricorre in un'opera letteraria non abbia valore assoluto, posto che la rilevanza quantitativa non si può automaticamente considerare un indice di spessore qualitativo: d'altra parte, però, l'abbondanza di spazio narrativo occupato da un personaggio all'interno di un racconto può senz'altro rappresentare un interessante punto di partenza per l'indagine esegetica.

Il caso di Eleazaro, figlio di Aronne, appare emblematico a riguardo, perché nell'intero Pentateuco le ricorrenze del suo nome (42 in totale) risultano così distribuite: 3 in Es [1], 3 in Lv [2], 1 in Dt [3] e tutte le restanti 35 nel libro dei Numeri [4]. Questa semplice osservazione di tipo statistico è un indizio dell'importanza che il personaggio riveste nel quarto libro della Torah [5]: un indizio che assume contorni ancor più definiti dopo la lettura dei brani in cui Eleazaro compare con ruoli da protagonista o da comprimario. In uno sguardo di estrema sintesi, si rileva che la traiettoria ideale che Numeri riserva al nostro personaggio è imperniata sul criterio della legittimazione: cosa, peraltro, non nuova all'impianto generale del libro, che appare attraversato dalla questione dell'autorità e presenta diversi altri esempi di questo genere [6]. Su quale base, poi, poggiasse la ne-

---

[1] Es 6,23.25; 28,1.

[2] Lv 10,6.12.16.

[3] Dt 10,6.

[4] Nm 3,2.4.32; 4,16; 17,2.4; 19,3.4; 20,25.26.28(x2); 25,7.11; 26,1.3.60.63; 27,2.19.21.22; 31,6.12.13.21.26.29.31.41.51.54; 32,2.28; 34,17.

[5] Assai significativamente, così si esprime D. Nocquet in proposito: «Le livre des Nombres est le livre de l'ascension d'Éléazar»; si veda D. NOCQUET, "Nb 27, 12-23, la succession de Moïse et la place d'Éléazar dans le livre des Nombres", *The Books of Leviticus and Numbers* (ed. T. RÖMER) (Leuven – Paris – Dudley, MA 2008) 655-675, 666.

[6] Uno dei casi più emblematici è quello di Aronne e della legittimazione del suo potere sacerdotale: sull'argomento cf. F. COCCO, *Sulla cattedra di*

BIBLICA 94.4 (2013) 509-533

cessità di una legittimazione per Eleazaro è presto detto: pur non essendo il primogenito di Aronne, fu proprio lui a portare avanti il lignaggio di coloro che erano stati divinamente investiti del sommo sacerdozio tra gli Israeliti; donde la necessità di fugare ogni dubbio sulla legittimità della sua elezione.

Scorrendo il racconto di Nm — accanto a diverse ricorrenze in cui Eleazaro viene legittimato in maniera indiretta, mediante il suo comparire al fianco di Mosè nel posto che fu di Aronne [7] — emergono per importanza due momenti, che evidenziano altrettanti passaggi del processo di legittimazione del personaggio: la collocazione di Eleazaro nella genealogia di Aronne, presentata in 3,1-4 e reiterata in 26,60-61 con l'aggiunta dell'ascendenza levitica; e l'investitura di Eleazaro, designato successore di Aronne nel sommo sacerdozio in 20,22-29.

Ciò che maggiormente colpisce è che entrambi questi passaggi siano accomunati dal ricorso alla morte di qualcuno come espediente necessario ai fini del raggiungimento della finalità del racconto, che s'intuisce essere la legittimazione di Eleazaro: nel primo caso, a morire sono Nadab e Abiu, fratelli maggiori di Eleazaro e, in quanto tali, naturali pretendenti alla successione di Aronne; nel secondo caso, invece, è la morte di Aronne a rivelarsi "necessaria" affinché possa darsi una successione nell'incarico di sommo sacerdote della comunità israelitica.

Date queste premesse, viene spontaneo domandarsi: chi si cela dietro il personaggio di Eleazaro? A quale agenda rispondono i due racconti soprammenzionati? L'intento di questo studio sarà di analizzare le tradizioni principali riguardanti Eleazaro tramandateci da Numeri, allo scopo di gettare luce sull'ambiente che poteva essere interessato al consolidamento della figura di un uomo che, nato terzogenito, finisce coll'assumere il ruolo di primogenito e diventa l'erede assoluto di uno dei personaggi principali della storia d'Israele.

Mosè. La legittimazione del potere nell'Israele post-esilico (Nm 11; 16) (Biblica; Bologna 2007) 205-260.

[7] Così in Nm 26,1-3.63; 27,2.19-23; 32,2.28.

I. Da terzogenito a primogenito di fatto: la prima morte "necessaria" (Nm 3,1-4)

Il nome di Eleazaro fa la sua prima comparsa nel libro dei Numeri nell'ambito della presentazione della discendenza di Aronne, e precisamente in Nm 3,2. Il contesto di questa prima occorrenza del nome del nostro personaggio è generalmente ritenuto dagli studiosi come problematico: non tanto sul versante dell'interpretazione del contenuto, che risulta assai chiaro; quanto piuttosto dal punto di vista della storia redazionale e della trasmissione del testo, visto che la pericope viene comunemente considerata un'aggiunta secondaria [8]. Cerchiamo di approfondire ulteriormente il discorso, prendendo in considerazione il peso degli argomenti prodotti dagli studiosi.

1. *Numeri 3 e la "mappatura" dei leviti*

Il legame di Numeri 3 con quanto immediatamente lo precede appare piuttosto evidente, almeno da un punto di vista tematico: se, infatti, Numeri 1–2 erano stati consacrati al computo dei membri di undici delle dodici tribù di Giacobbe e alla descrizione delle pertinenze di ciascuna di esse, Numeri 3 viene pressoché integralmente dedicato alla descrizione e distinzione del vasto e articolato gruppo facente capo alla casa di Levi, ovvero — come apprendiamo da 3,17 — i discendenti di Ghershon, Keat e Merari [9].

I motivi per cui alla tribù di Levi sia riservato un trattamento particolare rispetto agli altri discendenti di Giacobbe risultano evidenti nell'ordine divino contenuto in Nm 1,47-53: in tale contesto, infatti, YHWH dichiara di riservarsi la proprietà e l'utilizzo diretto dei discen-

---

[8] Così già J. WELLHAUSEN, *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments* (Berlin 1866, [4]1963) 179-180, seguito da: G.B. GRAY, *A Critical and Exegetical Commentary on Numbers* (ICC; Edinburgh 1903) 2-3; M. NOTH, *Das vierte Buch Mose.* Numeri (ATD 7; Göttingen 1966) 31; J. DE VAULX, *Les Nombres* (SBi; Paris 1972) 57-58; P.J. BUDD, *Numbers* (WBC 5; Waco, TX 1984) 30; I. CARDELLINI, *Numeri 1,1–10,10.* Nuova versione, introduzione e commento (I libri biblici 4.1; Milano 2013) 144-148.

[9] Nonostante questa sostanziale continuità a livello tematico, il blocco narrativo di Numeri 3–4 si distingue da Numeri 1–2 per l'organizzazione del materiale. Cf. R.P. KNIERIM – G.W. COATS, *Numbers* (FOTL 4; Grand Rapids, MI – Cambridge, UK 2005) 61-67; CARDELLINI, *Numeri*, 143-145.

denti di Levi, ingiungendo a Mosè di non censirli [10]. Tale proibizione di procedere al computo dei leviti (vv. 47-49) contraddice — almeno in apparenza — l'ordine divino di fare di essi un censimento, riportato in 3,15 e prontamente messo in atto da Mosè (cf. 3,16); ordine che viene formalmente reiterato — pur se in maniera stilisticamente differente — in 4,2.22.29, in riferimento alla discendenza dei tre figli di Levi. Alcuni studiosi hanno ritenuto di poter sciogliere tale aporia postulando che l'ordine di non censire i leviti contenuto in Nm 1,47-49 avesse una natura transeunte e circostanziale, non definitiva e permanente [11]: in tal caso, però, il problema – lungi dall'essere risolto – andrebbe a spostarsi sul versante dell'interpretazione della natura dell'ordine divino, che per la sua formulazione linguistica sarebbe da intendersi come permanente [12]. In modo più convincente, M. Noth sostiene che la proibizione vada compresa in altro senso: che, cioè, per i leviti non si sarebbe dovuto procedere a un censimento uguale a quello delle altre tribù, come suggerisce la specificazione contenuta nell'espressione del divieto, che finisce per limitare gli effetti della proibizione. Si legge, infatti, in Nm 1,49b: לא תשׂא בתוך בני ישׂראל, ovvero: "Non ne farai il computo tra gli israeliti".

Il censimento della tribù di Levi non sarebbe, pertanto, proibito in assoluto, ma solamente "tra gli israeliti", ossia in relazione alle altre tribù. Se ciò è vero, nulla vieta che i leviti possano essere censiti — come di fatto accade — al loro interno, preso atto, cioè, della loro sostanziale differenza e separazione rispetto agli altri israeliti. Ci troveremmo, pertanto, davanti a due censimenti qualitativamente differenti: se, infatti, il computo generale degli appartenenti alle altre tribù era finalizzato a conoscere il numero delle persone di cui si poteva disporre in vista della conquista della terra di Canaan, il censimento della tribù di Levi serviva unicamente a stabilire di

---

[10] Nm 1,47-53 è in genere considerato come un'aggiunta, finalizzata all'introduzione del materiale relativo all'organizzazione dei leviti: cf. NOTH, *Numeri*, 19; D. KELLERMANN, *Die Priesterschrift von Numeri 1,1 bis 10,10*. Literarkritisch und traditionsgeschichtlich untersucht (BZAW 120; Berlin 1970) 17-32; DE VAULX, *Nombres*, 57.

[11] Cf. BUDD, *Numbers*, 16.

[12] Da un punto di vista grammaticale il sintagma לא תפקד esprime un divieto permanente; cf. P. JOÜON – T. MURAOKA, *A Grammar of Biblical Hebrew* (SubBi 27; Roma [2]2009) § 114i; J. BRIGHT, "The Apodictic Prohibition: Some Observation", *JBL* 92 (1973) 185-204.

quanti uomini avrebbe potuto disporre il solo YHWH, in quanto erano dedicati al servizio del culto [13].

La distinzione e articolazione delle diverse famiglie discendenti dai figli di Levi e dei rispettivi ruoli si prolunga in Numeri 4, che rappresenta un passo ulteriore nella definizione e determinazione precisa delle incombenze di ciascuna delle componenti levitiche. Definizione e determinazione, peraltro, che sembrano assumere sempre più nettamente i contorni di una vera e propria limitazione del loro campo di azione: in effetti, nella lunga sezione di Nm 4,5-20 s'insiste a più riprese sul divieto fatto ai leviti di avvicinarsi al הקדש, "il santuario", il cui perimetro — con quanto ivi contenuto — è perentoriamente definito come pertinenza esclusiva di "Aronne e dei suoi figli" e non può essere violato, pena la morte immediata [14].

2. *La discendenza di Aronne nel contesto di Numeri 3–4*

Dopo aver cercato di gettar luce sul contesto generale, torniamo ora alla questione principale, ovvero il ruolo di Nm 3,1-4 (che registra la prima apparizione di Eleazaro nel racconto di Numeri) in relazione al resto del materiale contenuto nei capitoli 3–4. Se si tiene conto del fatto che, come già è stato detto, Numeri 3–4 ha come protagonisti i "figli di Levi" nel senso più vasto dell'espressione [15], mal si comprende che l'*incipit* di questa medesima sezione ponga a tema la discendenza di Aronne [16] e si diffonda in un'illustrazione piuttosto particolareggiata della tragica vicenda che ebbe come protagonisti due dei suoi figli, ovvero Nadab, il primogenito, e Abiu.

In effetti, se si guarda al resto del contenuto di Numeri 3–4, il racconto avrebbe avuto un avvio più consono — o, se non altro, meno *ex abrupto* — se fosse iniziato in 3,11-13 o in 3,14-15: nel primo caso, la narrazione avrebbe preso le mosse direttamente dalle parole di YHWH che, in buona sostanza, collegano l'elezione levitica a un

---

[13] Cf. NOTH, *Numeri*, 35.

[14] Cf. Nm 4,15.19-20.

[15] Quindi non solo Ghershon, Keat e Merari, ma anche tutti i rispettivi discendenti.

[16] Sull'ascendenza levitica di Mosè e di Aronne e sulla definizione della primogenitura tra i due, cf. F.M. CROSS, *Canaanite Myth and Hebrew Epic* (Cambridge, MA 1973) 195-215; J.I. DURHAM, *Exodus* (WBC 3; Waco, TX 1987) 79-84; W.H.C. PROPP, *Exodus 1–18* (AB 2; New York 1998) 284-286.

principio di sostituzione [17]; la seconda istanza, invece, altro non è che l'ordine divino di procedere al computo dei leviti, cosa che ben si sarebbe prestata a fare da *incipit* dell'intero racconto, dato che il tema del censimento fa da sfondo a tutto il resto della narrazione che stiamo considerando. Tra l'altro, entrambi questi passaggi riguardano direttamente i figli di Levi e la loro relazione con YHWH: potremmo dire, dunque, che sono in linea con quello che abbiamo visto essere il contesto generale della sezione.

Non altrettanto si può dire dei vv. 5-10, che immediatamente li precedono: in questo caso specifico il riferimento ai leviti non è in relazione alla loro appartenenza a YHWH, quanto piuttosto al servizio che devono rendere ad "Aronne, il sacerdote", cui vengono attribuiti in possesso, come dono divino. M. Noth interpreta questo passaggio come l'introduzione del materiale riguardante la tribù di Levi da parte di quella che egli definisce la "Ursprüngliche P-Erzählung" [18]: come a dire che, dopo aver presentato le undici tribù d'Israele delimitandone compiti e pertinenze (Numeri 1–2), il "narratore sacerdotale" avrebbe introdotto le informazioni relative alla compagine levitica proprio mediante Nm 3,5-10, rimarcando le numerose peculiarità di tale tribù rispetto alle altre [19].

La linearità della rappresentazione di tale processo composizionale è, però, solo apparente, perché una simile operazione redazionale si dimostra gravida di conseguenze sul versante dell'interpretazione della figura e del ruolo dei leviti. Le informazioni contenute in Nm 3,5-10, infatti, rappresentano la prima occorrenza nel Pentateuco dell'uso del termine "levita" specificamente inteso a identificare delle figure cultuali [20], e la descrizione che ne deriva finisce col veicolare e determinare in via definitiva la comprensione del ruolo dei discen-

---

[17] Secondo Es 13,2 ogni primogenito d'Israele appartiene a YHWH, che si garantisce l'applicazione di questo precetto mediante la separazione della tribù di Levi dal resto dei discendenti di Giacobbe: così ciascuno dei figli di Levi riscatterà i primogeniti d'Israele, sostituendosi a essi.

[18] NOTH, *Numeri*, 32.

[19] Noth avverte a riguardo una duplice difficoltà, sottolineando come tale introduzione lasci aperta la questione dell'origine della subordinazione levitica al sacerdozio, come pure la relazione tra la "tribù secolare di Levi" e il gruppo incaricato di particolari mansioni cultuali che va sotto il nome di "leviti" (cf. NOTH, *Numeri*, 32).

[20] Per uno *status quaestionis* sulla figura e il ruolo dei leviti rimando al ben documentato *excursus* di CARDELLINI, *Numeri*, 156-163.

denti di Levi: un ruolo marcato dalla subalternità – divinamente stabilita e, pertanto, irrevocabile – nei confronti della classe sacerdotale rappresentata da Aronne e dai suoi figli.

Un interessante indizio della problematicità della questione ci viene da un problema di critica testuale, relativo al v. 9: secondo quanto segnala l'apparato critico della *BHS*, infatti, diversi manoscritti ebraici, il Pentateuco Samaritano e la LXX riportano la preposizione corredata di un pronome alla prima persona ("a me [YHWH]"), invece che alla terza ("a lui [Aronne]"), come si legge nel TM [21]. Se si dovesse accogliere questa variante testuale, i leviti sarebbero completamente affidati a YHWH e non ad Aronne, come interpreta la versione del TM. Seguendo l'indicazione dell'apparato critico della *BHS*, l'origine della variante presente nei manoscritti di cui sopra si spiegherebbe come un tentativo di armonizzazione del testo con Nm 8,16, in cui effettivamente la preposizione è corredata di un pronome alla prima persona singolare e il soggetto parlante è YHWH [22].

Ma accanto a questa spiegazione — che attribuisce l'armonizzazione all'errore materiale di uno dei copisti, il quale avrebbe omologato due testi in origine solo simili — non si può escludere l'ipotesi di una correzione intenzionale, operata per motivi ideologici: l'attribuzione ad Aronne della proprietà dei leviti ben poteva suonare come troppo forte e perciò difficilmente accettabile; indi l'opportunità di un intervento correttivo, che restituisse a YHWH la proprietà dei leviti. Se quest'ipotesi fosse vera, avremmo nella storia della trasmissione del testo una conferma dell'effetto tutt'altro che irrilevante che i vv. 5-10 causano nella comprensione globale del materiale riguardante i leviti contenuto in Numeri.

Se, dunque, la funzione narrativa di Nm 3,5-10 — nell'economia della "narrazione sacerdotale" — corrisponde a quanto finora espresso e mira alla subordinazione dei leviti al sacerdozio aronitico, si comprende meglio la funzione della genealogia dei vv. 1-4: strategicamente collocata all'inizio del racconto, ha la finalità di chiarire chi fossero i soggetti destinatari della "proprietà dei leviti", ovvero "Aronne e ai suoi figli" (3,9).

---

[21] Nello specifico, il Pentateuco Samaritano riporta לי, mentre la LXX riporta μοι, laddove il TM ha לו.

[22] Così leggiamo in Nm 8,16a: כי נתנים נתנים המה לי מתוך בני ישׂראל, ovvero: "Poiché essi [i leviti] sono completamente donati a me tra gli israeliti".

La cosa ancor più interessante ai fini della ricerca che stiamo portando avanti è rappresentata dall'informazione contenuta in Nm 3,4:

> Nadab e Abiu morirono alla presenza di YHWH, per aver offerto un fuoco profano alla presenza di YHWH nel deserto del Sinai. Ora, essi non avevano figli. Eleazaro e Itamar esercitarono l'ufficio sacerdotale durante la vita di Aronne, loro padre.

Come si può facilmente apprezzare, il "narratore sacerdotale" ha fatto sparire dalla scena, senza colpo ferire, il primogenito e il secondo dei figli di Aronne, rievocando laconicamente le ragioni della loro eliminazione che viene presentata come una punizione divina conseguente a una violazione di natura cultuale [23]. L'operazione di alterazione della linea dinastica viene perfezionata dall'aggiunta di due informazioni importanti: la prima riguarda l'assenza di discendenza di Nadab e Abiu; la seconda concerne l'esercizio legittimo del sacerdozio, che diventa appannaggio dei restanti figli di Aronne, Eleazaro e Itamar, col beneplacito del loro padre.

Se il testo di Nm 3,4 può liquidare così facilmente la pratica relativa alla scomparsa di Nadab e Abiu è perché il sintagma אש זרה costituisce un rimando letterale al racconto di Lv 10,1-2, in cui viene presentata la "strana vicenda" [24] che portò alla morte violenta dei due figli di Aronne. A tal proposito occorre rimarcare che, per quanto la tradizione riportata dal Levitico contenga un numero maggiore di elementi rispetto a Nm 3,4 e sia categorica nel qualificare come malvagia la condotta di Nadab e Abiu, la natura della colpa che viene loro attribuita rimane indefinita [25], al punto che i

---

[23] La stessa informazione è reiterata in Nm 26,61 in un contesto simile.

[24] Cf. R. RENDTORFF, "Nadab and Abihu", *Reading from Right to Left.* Essays on the Hebrew Bible in Honour to David J.A. Clines (eds. J. CHERYL EXUM – H.G.M. WILLIAMSON) (JSOT.SS 373; Sheffield 2003) 359.

[25] Sulla natura della violazione le opinioni divergono: Laughlin ritiene che riguardi le polemiche cultuali post-esiliche (cf. J.C.H. LAUGHLIN, "The 'Strange Fire' of Nadab and Abihu", *JBL* 95 [1976] 559-565). Milgrom interpreta l'aggettivo זרה nel senso di "privato": la colpa consisterebbe nell'aver offerto un elemento di culto privato in un contesto ufficiale; cf. J. MILGROM, *Leviticus 1–16.* A New Translation with Introduction and Commentary (AB 3A; Garden City, NY 1991) 633-635. Houston interpreta la morte di Nadab e Abiu come punizione nei confronti di Aronne, macchiatosi d'idolatria nella vicenda di Esodo 32; cf. W. HOUSTON, "Tragedy in the Courts

rabbini sentirono la necessità di trovare il modo di esplicitarla, indicandone la fattispecie [26]. Il dato certo è che i due figli di Aronne furono puniti da YHWH per una qualche ragione e lo furono in massimo grado, visto che pagarono con la vita.

Una tradizione così negativa in relazione a Nadab e Abiu ha, però, una significativa variante nel racconto di Es 24,1-18: in un contesto altamente sacrale, sigillato dalla teofania e dalla consumazione di un pasto sacro alla presenza di Dio, questo racconto — comunemente ritenuto tardivo — ha la funzione di legittimare i convenuti alla cerimonia e al banchetto, accreditandoli come membri del "consiglio divino" in quanto sono stati alla presenza diretta di YHWH senza subirne conseguenze [27]. Ciò che è interessante e significativo ai fini del nostro lavoro è il fatto che tra i convitati a questo speciale banchetto – accanto agli immancabili Mosè e Aronne — figurino, insieme a un gruppo di settanta tra gli anziani d'Israele, proprio Nadab e Abiu. Tra l'altro, in questa circostanza costoro sono gli unici tra i figli di Aronne a essere rappresentati [28]. Di essi, come del resto del gruppo di convitati, si dice che "videro il Dio d'Israele" (v. 10) e che YHWH "contro i privilegiati tra gli israeliti non stese la sua mano: essi videro Dio e poi mangiarono e bevvero" (v. 11). Come conciliare una tradizione talmente positiva da risultare legittimante con la fine tanto tragica quanto oscura di Nadab e Abiu, raccontata in Lv 10,1-2 e ripresa da Nm 3,2 e 26,61?

Una risposta a questo quesito potrebbe venire dall'osservazione attenta dell'evoluzione del personaggio di Eleazaro, che proprio in Nm vede accresciuta la propria importanza e giunge ad assumere

---

of the Lord: A Socio-Literary Reading of the Death of Nadab and Abihu", *JSOT* 90 (2000) 31-39. Cardellini ritiene che la colpa consista nell'avere offerto "un culto modificato secondo le proprie esigenze o secondo quelle del popolo, trasgredendo le norme cultuali" (Cardellini, *Numeri*, 153).

[26] I rabbini si dividono tra "colpevolisti" e "innocentisti": per gli uni, Nadab e Abiu si avvicinarono troppo a YHWH o erano ubriachi, oppure agirono in modo arrogante; per gli altri, la punizione farebbe parte di un imperscrutabile piano divino. Cf. R. Kirschner, "The Rabbinic and Philonic Exegesis of the Nadab and Abihu Incident (Lev 10:1-6)", *JQR* 73 (1983) 375-393.

[27] Questa è la posizione di J.L. Ska, "Le repas de Ex 24,11", *Bib* 74 (1993) 305-327 = "Vision and Meal in Exodus 24:11", *The Exegesis of the Pentateuch.* Exegetical Studies and Basic Questions (FAT 66; Tübingen 2009) 165-183.

[28] Significativamente, il Pentateuco Samaritano aggiunge i nomi di Eleazaro e Itamar subito dopo Nadab e Abiu.

il ruolo di sostituto di Aronne nel sommo sacerdozio. A ben considerare, il progetto di graduale ma costante ispessimento della figura del terzogenito di Aronne che attraversa la prima parte del libro dei Numeri fino al racconto dell'investitura (Nm 20,23-28), non può prescindere dalla soluzione di un problema non di poco conto: Eleazaro non era il primogenito e neppure il secondogenito nella linea dinastica aronitica. Per tale ragione, al fine di garantire a lui il diritto alla successione nel ruolo che fu di suo padre, il racconto deve sbarazzarsi dell'ingombrante presenza di Nadab e Abiu: in tal senso, la tradizione che addebita a costoro una colpa tanto grave da meritare l'eliminazione fisica per mano di YHWH funge da *deus ex machina* per la definitiva risoluzione del problema.

Il rimescolamento delle precedenze nella linea dinastica di Aronne rappresenta, dunque, il primo e fondamentale gradino dell'ascesa di Eleazaro verso il sommo sacerdozio: rimosso l'ostacolo rappresentato dagli altri contendenti, egli — ormai primogenito di fatto — ha finalmente le carte in regola per ereditare il sommo sacerdozio, nonché la "proprietà dei leviti" che YHWH ha assegnato ad Aronne e ai suoi discendenti (cf. Nm 3,9).

II. L'investitura di Eleazaro e la "necessità" della morte di Aronne (Nm 20,22-29)

Chiarita in maniera definitiva — mediante il sigillo divino apposto sulla vicenda dall'eliminazione di Nadab e Abiu — la questione relativa alla successione di Aronne, il percorso di legittimazione della figura di Eleazaro prosegue all'interno del libro di Numeri secondo una modalità che, pur non avendo alcunché di eclatante, si rivela estremamente efficace nel raggiungimento di tale scopo. Infatti, il nome dell'ormai primo tra i figli di Aronne compare in diverse circostanze, accomunate dal conferimento di incarichi puntuali da parte di Mosè o dello stesso YHWH [29], segno del graduale ma costante ac-

[29] Cf. Nm 4,16 in cui gli è attribuita la sovraintendenza della Dimora e di quanto contiene; Nm 17,1-4, in cui YHWH gli ordina di disperdere il fuoco che aveva arso Datan, Abiram e la gente di Korah e di trasformare i loro incensieri in lamine per l'altare; Nm 19,3-4, in cui è incaricato di immolare la giovenca rossa e di fare un'aspersione col suo sangue.

crescimento dell'importanza del personaggio [30]. In un'ottica del genere, non è difficile comprendere come la tradizione che riporta la notizia della morte di Aronne e il racconto della conseguente investitura di Eleazaro come suo successore nel sommo sacerdozio (Nm 20,22-29) rappresenti il culmine del processo di legittimazione di cui ci stiamo occupando.

1. *La natura sacerdotale di Numeri 20 e le sue "trame di morte"*

Il capitolo 20 del libro dei Numeri riporta un racconto piuttosto articolato, caratterizzato dalla presenza di alcuni elementi che ne tradiscono il retroterra sacerdotale [31]: tra essi, emerge per evidenza il ricorso a vocaboli o sintagmi tipici di tale stile, quali העדה (vv. 22, 29), יאסף אל־עמיו (v. 24) e גוע (v. 29), come pure la menzione del monte Or (vv. 22-23, 25, 27) [32]. La narrazione si sviluppa in quattro momenti: alla notizia della morte e sepoltura di Miriam (v. 1), il testo fa seguire un racconto di mormorazione dal sapore chiaramente eziologico, ambientato presso le acque di Meriba (vv. 2-13); quindi si presenta l'episodio del rifiuto da parte di Edom di lasciar passare Israele

---

[30] Sulla figura di Eleazaro in Numeri cf. Nocquet, "Nb 27,12-23", 665-668.

[31] Così Gray, *Numbers*, 269; Noth, *Numeri*, 133; E.W. Davies, *Numbers* (NCBC; Grand Rapids, MI 1995) 210; N. Lohfink, "Les traditions du Pentateuque autour de l'Exil", *CaEv* 97 (1996) 3-19; Artus, *Études*, 217-243; H. Seebass, *Numeri*. 2. Teilband. Numeri 10,11–22,1 (BKAT 4.2; Neuchirchen-Vluyn 2003) 300-301 (anche se sostiene che parte del v. 23, il v. 24 e parte del v. 29 non siano di matrice sacerdotale). Tale opinione comune sulla natura sacerdotale di Numeri 20 è messa in discussione da T. Pola, *Die ursprüngliche Priesterschrift.* Beobachtungen zur Literarkritik und Traditionsgeschichte von P^g (WMANT 70; Neukirchen-Vluyn 1995), che considera il testo post-sacerdotale. D. Nocquet, "La mort des patriarches, d'Aaron et de Moïse. L'apport de l'écriture sacerdotale à la constitution du Pentateuque à l'époque perse", *TEuph* 29 (2005) 143-145 ne discute gli argomenti mostrando come il racconto sia assai coerente con P^g. Più di recente, C. Nihan riafferma la natura post-P di Nm 20,1-13 e interpreta il racconto come una "critica post-sacerdotale della mediazione mosaica nel Pentateuco"; cf. C. Nihan, "La mort de Moïse (Nb 20,1-13; 20,22-29; 27,12-23) et l'édition finale du livre des Nombres", *Les dernières rédactions du Pentateuque, de l'Hexateuque et de l'Ennéateuque* (éd. T. Römer – K. Schmid) (BETL 203; Leuven 2007) 145-182.

[32] Cf. Gray, *Numbers*, 269.

nel proprio territorio (vv. 14-21); il capitolo giunge a conclusione con la notizia della morte di Aronne e il racconto dell'investitura di Eleazaro quale suo successore nel sommo sacerdozio (vv. 22-29).

Come si può intuire da queste semplici considerazioni di tipo tematico, il capitolo svolge una funzione importantissima nell'economia dell'intero racconto di Numeri poiché fornisce la risposta ad alcuni interrogativi altrimenti destinati a rimanere insoluti: da una parte, infatti, spiega quale sia la ragione per cui tanto Aronne come Mosè scompaiano dalla scena prima dell'ingresso del popolo nella terra promessa (vv. 2-13); dall'altra — informando il lettore del rifiuto di Edom a permettere il passaggio agli israeliti nel proprio territorio (vv. 14-21) — chiarisce il perché dell'inusuale itinerario che Israele sarà costretto a seguire per entrare nella terra di Canaan.

Dal punto di vista della narrazione, è evidente che tanto il racconto della morte dei due fratelli di Mosè (Miriam al v. 1 e Aronne ai vv. 28-29) come il riferimento all'episodio di Meriba (vv. 2-13, 24) costituiscono degli elementi inclusivi, che conferiscono sostanziale unitarietà all'insieme letterario rappresentato dall'intero capitolo: nondimeno, l'informazione del cambiamento di luogo degli israeliti contenuta nel v. 22 consente di considerare i vv. 22-29 come un'unità che, seppur non estirpabile dal suo contesto generale rappresentato dall'intero Numeri 20, ha una propria compiutezza e può, pertanto, essere esaminata separatamente [33].

2. *La finalità narrativa di Nm 20,22-29*

Addentrandosi nell'analisi del contenuto della pericope, si è indotti a ritenere che la finalità di quest'ultimo segmento narrativo di Numeri 20 consista nel presentare la realizzazione — pur se parziale, visto che per il momento riguarda il solo Aronne — delle parole di condanna che YHWH ha proclamato nei confronti di Mosè e Aronne a conclusione dell'episodio di Meriba, nel contesto del prodigio dell'acqua scaturita dalla roccia. In questa linea si muove la gran parte degli autori, come si evince dalla titolatura della pericope che si riscontra nei principali commentari [34]. Vedremo se il vaglio

---

[33] Così GRAY, *Numbers*, 256-271 che raggruppa i vv. 1-21 sotto il titolo "Events at Kadesh" e analizza separatamente il racconto dell'arrivo al monte Or e della morte di Aronne.

[34] "Der Tod Aarons" (NOTH, *Numeri*, 132); "Death of Aaron" (T.R. ASH-

degli argomenti e l'analisi del materiale non possano condurre a un'interpretazione differente della finalità del racconto.

L'opinione tradizionale che individua nella morte di Aronne il fulcro del messaggio del testo parte dal fatto che l'introduzione delle parole che Dio rivolge a Mosè in 20,24 ha un carattere perentorio e definitivo, che non lascia adito ad alcun appello e suggerisce una realizzazione immediata. Molto si è discusso e si discute sulla natura della colpa che Dio addebita a Mosè e ad Aronne, definita in questo contesto (come pure in Nm 27,14) nei termini di una ribellione, mentre al v. 12 era stata qualificata come mancanza di fede, incredulità. In ogni caso, non è per nulla chiaro in cosa sia consistito l'errore, visto che Mosè e Aronne sembrano agire conformemente agli ordini ricevuti da YHWH, se non nella forma almeno nella sostanza [35]: perché, dunque, attribuire loro una violazione talmente grave da sancirne l'esclusione dal possesso della terra che Dio aveva giurato di dare ad Abramo e ai suoi figli?

G.B. Gray ritiene che la narrazione non registri esplicitamente nessun tipo di colpa e che un'eventuale condotta erronea possa solo essere letta tra le righe del testo [36]: a suo modo di vedere, l'ambiguità di questo aspetto rispecchierebbe piuttosto la natura composita del racconto, che egli definisce letteralmente "mutilated" [37].

LEY, *The Book of Numbers* [Grand Rapids, MI 1993] 393); "The Death of Aaron" (OLSON, *Numbers*, 132); "The Death of Aaron" (DAVIES, *Numbers*, 210); "The Death of Aaron" (J. MILGROM, *Numbers*. The Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation [JPSTC; Philadelphia, PA – New York 1990] 169). Gray ricorre a un titolo composito: "Arrival at Mt. Hor; death of Aaron, and investiture of Ele'azar" (GRAY, *Numbers*, 269); così pure P.J. Budd: "The Death of Aaron and the Investiture of Eleazar" (BUDD, *Numbers*, 226). Due esegeti rappresentano delle eccezioni alla tendenza di focalizzare il racconto sulla morte di Aronne: si tratta di B. Levine, che titola "The First Priestly Succession" (B. LEVINE, *Numbers 1–20*. A New Translation with Introduction and Commentary [AB 4; New York 1993] 494); e H. Seebass, che così titola "Amtswechsel von Aaron zu Eleasar" (SEEBASS, *Numeri*, 298).

[35] YHWH ordina a Mosè di prendere il bastone (v. 8a) e Mosè lo prende (v. 9); di "parlare alla roccia per farne uscire acqua" (v. 8b) e Mosè ottiene il risultato, pur non "parlando alla roccia" (v. 11).

[36] Cf. GRAY, *Numbers*, 261-262. Così anche H. GRESSMANN, *Mose und seine Zeit*. Ein Kommentar zu den Mose-Sagen (FRLANT 18; Göttingen 1913) 151; V. FRITZ, *Israel in der Wüste*. Traditionsgeschichtliche Untersuchung der Wüstenüberlieferung des Jahwisten (MThSt 7; Marburg 1970) 27.

[37] GRAY, *Numbers*, 262.

Secondo A.S. Kapelrud, invece, l'ambiguità dell'informazione sarebbe voluta e intenzionale e risponderebbe al fine di tenere ampio lo spettro della fattispecie peccaminosa attribuita a Mosè e Aronne: il testo, infatti, deve indubbiamente spiegare per quale motivo non saranno loro a guidare il popolo nella conquista della terra promessa, ma deve al contempo evitare di caricarli di una violazione troppo grave, che finirebbe per gettare discredito sulle loro figure. Di qui la necessità di insinuare che colpa vi fu, senza però descriverne esplicitamente la natura e la portata [38].

Anche secondo D.T. Olson l'indeterminatezza di Numeri 20 nel qualificare la violazione dei due fratelli sarebbe intenzionale: egli, però, ritiene che sia uno stratagemma finalizzato a ingrandire la gravità e la complessità della colpa, allo scopo di ricondurre Mosè e Aronne — ma anche Miriam, che non a caso muore all'inizio del medesimo capitolo — a una dimensione più umana, di solidarietà nel peccato che accomuna tutta la discendenza di Adamo [39]. Lo stesso Olson individua nel testo un'anomalia: Aronne appare alquanto passivo sulla scena di Nm 20, poiché — pur essendo destinatario degli ordini divini, al pari di Mosè — egli in pratica non fa altro che radunare l'assemblea, mentre la sequenza drammatica delle azioni vede come unico protagonista suo fratello; eppure, a ben guardare, Aronne è il primo a pagare le conseguenze dell'incidente di Meriba, visto che muore immediatamente dopo. A tale affermazione di Olson si potrebbe obiettare che ciò che egli presenta come un'aporia può trovare una spiegazione se si rimane ancorati alla lettera del testo: la violazione di Aronne potrebbe, infatti, essere letta come un'omissione nell'esecuzione pedissequa degli ordini divini, laddove quella di Mosè risponderebbe alla fattispecie di una manipolazione dei medesimi ordini. Nella logica della narrazione, dunque, i due fratelli sarebbero parimenti manchevoli nei confronti degli ordini ricevuti da Dio.

Nondimeno, il richiamo di Olson all'accelerazione che la sorte di Aronne subisce rispetto a quella di Mosè rappresenta per noi un interessante motivo di riflessione: a cosa si deve tanta fretta nel mandare in esecuzione la sentenza di Aronne, mentre quella di Mosè — identica nella forma e nella sostanza — viene procrasti-

---

[38] Cf. A.S. KAPELRUD, "How Tradition Failed Moses", *JBL* 76 (1957) 242.
[39] Cf. D.T. OLSON, *Numbers* (Louisville, KY 1996) 129.

nata senza alcuna giustificazione? Non avrebbe potuto il sacerdote accompagnare suo fratello e pagare il fio della propria colpa insieme a Mosè, sul limitare della terra promessa?

Già M. Noth aveva segnalato l'anticipazione della morte di Aronne rispetto a quella di Mosè come un elemento problematico, al pari di alcune incoerenze relative alla localizzazione dell'avvenimento, nonché alla sequenza dell'azione drammatica: egli attribuì tali anomalie al lavoro redazionale, sostenendo che la ragione di queste interpolazioni o rimaneggiamenti fosse da ricercarsi nell'intento "sacerdotale" di collegare direttamente la morte di Aronne con la ribellione raccontata ai vv. 1-13 [40]. Pur riportando nel dettaglio la posizione di Noth, P.J. Budd se ne discosta sostenendo che non vi è ragione d'indugiare sulla domanda relativa al perché dell'anticipazione della morte di Aronne rispetto a quella di Mosè, giacché il fallimento dei *leader* d'Israele nella conquista della terra promessa rappresenta uno dei temi portanti di tutta la narrazione di Numeri. Con ciò Budd suppone che, al tempo della redazione di Numeri 20 nella sua forma attuale, il racconto della morte di Mosè (Dt 34,1-12) fosse già stato formulato e che all'"autore" (*sic*) del libro dei Numeri non rimanesse che aggiungere la notizia della morte del sacerdote, modellandola sul racconto di quella del legislatore [41].

L'argomento prodotto è certamente interessante, ma non dirime definitivamente la questione da cui siamo partiti: infatti, pur accogliendo come valida l'ipotesi di fondo, rimane inevasa la domanda sulla ragione per la quale i responsabili della redazione finale del libro di Numeri abbiano distinto la sorte di Mosè da quella di Aronne, presentando la morte di Aronne come corollario dell'episodio di Meriba. Il rischio insito in un'operazione del genere è presto detto: benché gli attori responsabili dell'incidente di Meriba fossero stati due (Mosè e Aronne), a pagare immediatamente è il solo Aronne. Come non essere indotti a differenziare le responsabilità dei due fratelli, attribuendone una maggiore a colui che paga per primo?

Il racconto non solo non fa nulla per dissipare l'ambiguità che questo fatto ingenera nel lettore, ma finisce coll'alimentarla. Lo si nota particolarmente nell'introduzione dell'ordine divino di procedere alla sostituzione di Aronne, al v. 24:

---

[40] Cf. NOTH, *Numeri*, 134.
[41] Cf. BUDD, *Numbers*, 227.

"Aronne sta per essere riunito ai suoi padri e non entrerà nella terra che ho dato agli israeliti, perché siete stati ribelli al mio ordine alle acque di Meriba".

È difficilmente negabile la tensione tra il singolare della punizione (לא יבא "non entrerà") e il plurale della commissione della colpa (על אשר־מריתם "perché siete stati ribelli"): la ribellione è un dato che accomuna i fratelli, eppure YHWH decreta che sia il solo Aronne — almeno nella circostanza presente — a pagarne le conseguenze. Che il passaggio sia poco comprensibile e generi una qualche inquietudine nel lettore è confermato anche dalla storia testuale del passaggio in analisi: infatti, la LXX ha sentito la necessità di correggere il singolare לא יבא ("non entrerà") col plurale οὐ μὴ εἰσέλθητε ("non entrerete"), al fine di rendere esplicita l'estensione della condanna anche a Mosè, cui le parole divine sono direttamente rivolte. Tale operazione, che è assai facilmente interpretabile come un tentativo di semplificazione volta all'armonizzazione dei due elementi (colpa e punizione), sta a indicare come l'interpretazione di questo passaggio fosse un po' meno scontata di quanto Budd lasci intendere. La questione rimane aperta: perché Aronne deve morire subito dopo l'episodio di Meriba?

Una risposta a quest'interrogativo può venire dalla rivalutazione della finalità narrativa di Nm 20,22-29. Come abbiamo visto, si tende a dar per scontato che tale finalità consista nella volontà redazionale d'inserire il racconto della morte di Aronne nella grande "storia sacerdotale", così da dare compimento a quanto Dio aveva disposto come conseguenza della colpa di Meriba: nondimeno, una riflessione sulla natura della pericope che stiamo analizzando può condurre a conclusioni di altro genere. In effetti, a ben guardare, lo svolgimento drammatico della vicenda appare imperniato sull'ordine divino (vv. 24-26) e sull'esecuzione puntuale dello stesso da parte di Mosè (vv. 27-28).

Analizzando attentamente le informazioni contenute in questi versetti, si osserva che la notizia dell'imminente morte di Aronne — dai più ritenuta come il contenuto centrale della pericope — attiene piuttosto a un livello che potremmo meglio definire come il quadro del discorso [42]: ciò che appare al centro delle parole di YHWH è l'ingiun-

[42] Ciò è in certo modo confermato dal fatto che la medesima informazione ritorni alla fine del discorso divino (v. 26b), con la riproposizione inclusiva del verbo יאסף ("sarà riunito") che aveva aperto le parole di YHWH.

zione rivolta a Mosè di prendere Aronne ed Eleazaro e compiere la serie di azioni elencate nei vv. 25-26, tutte riassumibili in un rito d'investitura sacerdotale. La percezione della centralità di questo elemento rispetto alla notizia della morte di Aronne, che appare ad esso subordinata, viene corroborata dal prosieguo del racconto in cui si presenta l'esecuzione dell'ordine divino (vv. 27-28). La notizia della morte di Aronne è senza dubbio indispensabile nell'economia del racconto, visto che per potersi dare una sostituzione è necessario che qualcuno abbandoni la scena [43]: ma proprio questa sua funzione strumentale all'interno della narrazione finisce per confermarne la natura secondaria rispetto alla finalità precipua del racconto, che, più che limitarsi a descrivere la morte di Aronne, appare piuttosto mirato a sancire la legittimità del passaggio di consegne tra i due sacerdoti.

A partire da queste considerazioni, la nostra ipotesi è che Nm 20,22-29 non sia incentrato sul racconto della morte di Aronne, bensì sulla solenne investitura di Eleazaro, consacrato per divina disposizione erede della massima funzione sacerdotale. Ciò, tra l'altro, consente di spiegare senza troppe forzature il perché dell'accelerazione della fine di Aronne rispetto a quella di Mosè: nell'ottica del "redattore sacerdotale" la sua morte era "necessaria" affinché la carica di sommo sacerdote rimanesse vacante e potesse essere assunta da Eleazaro; in tal senso, l'incidente di Meriba rappresentava un ottimo espediente per l'ottenimento di questo scopo.

In un contesto austero e solenne quale quello della morte di Aronne, Eleazaro viene presentato agli occhi della comunità d'Israele rivestito dei paramenti che furono di suo padre; ma — e, direi, soprattutto — egli appare sulla scena accanto a Mosè, nella stessa posizione che Aronne occupò per tutto il tempo della sua vita. Questo particolare tutt'altro che irrilevante consente di compendiare il percorso di Eleazaro all'interno del libro dei Numeri nei termini della sostituzione: tanto nel senso che egli scalzò i due fratelli che, in quanto maggiori, meglio di lui risultavano accreditati a divenire sommi sacerdoti; quanto nel senso che egli assunse il ruolo del padre, di fatto sostituendosi a lui nell'esercizio del sommo sacerdozio.

---

[43] In ciò si rileva una sorprendente continuità con l'inserimento di un rimando alla punizione di Nadab e Abiu nella genealogia di Aronne (cf. Nm 3,4): anche in quel caso si trattava di far spazio all'emergere di Eleazaro che, mediante l'eliminazione di Nadab e Abiu dalla scena, si trasformava in primogenito di fatto, unico erede del sacerdozio aronitico.

3. *Giosuè e la successione mosaica "mediata" da Eleazaro (Nm 27,12-23)*

Si rimane ancora più persuasi dell'esistenza di un progetto di consolidamento della figura di Eleazaro in Numeri se si prende in considerazione il racconto di 27,12-23. È un brano particolarmente interessante ai fini della ricerca che stiamo compiendo pur essendo — almeno di primo acchito — collaterale rispetto a essa, in quanto non sembra riguardare direttamente la vicenda di Eleazaro: i protagonisti che emergono sulla ribalta sono piuttosto Mosè, di cui si registra l'annuncio della morte [44], e Giosuè, divinamente indicato come colui che assumerà le redini del comando.

Il *punctum dolens* nella comprensione di questa pericope è la sequenza delle azioni che YHWH ordina a Mosè di compiere (vv. 18-21). In particolare, ciò che crea problema è la disposizione divina di far comparire Giosuè davanti a Eleazaro in presenza della comunità (v. 19) che, se confrontata con gli altri ordini di YHWH che l'accompagnano, appare forzatamente inserita nella sequenza delle azioni. Questa è la ragione per cui diversi esegeti rilevano che l'andamento del discorso risulterebbe più logico se alla cheirotonia del v. 18b seguisse [45] immediatamente il trasferimento dell'autorità mosaica (v. 20) piuttosto che l'ordine di far comparire Giosuè davanti al sacerdote Eleazaro, che difficilmente può essere compreso se non nel segno di una certa sottomissione del figlio di Nun rispetto alla figura sacerdotale [46].

---

[44] È da rilevarsi il fatto che Nm 27,13 funge, a livello tematico, da vero e proprio ponte tra Numeri 20 e Numeri 27, dato che riprende quasi *ad litteram* l'epilogo della vicenda di Aronne. Sulla corrispondenza tra i due racconti cf. E. ASSIS, "Divine Versus Human Leadership: An Examination of Joshua's Succession", *Saints and Role Models in Judaism and Christianity* (eds. M. POORTHUIS – J. SCHWARTZ) (Jewish and Christian Perspectives 7; Leiden 2004) 26-27.

[45] G. von Rad ritiene che la sequenza di queste due azioni comporti un nesso di casualità: il trasferimento dell'autorità mosaica sarebbe non solo seguente (in senso cronologico) ma anche conseguente (in senso logico) all'imposizione delle mani. Perciò egli sostiene che il v. 19 appartenga a "eine stark klerikalisierende und theologisierende Schicht"; cf. G. VON RAD, *Die Priesterschrift im Hexateuch* (BWANT 13; Stuttgart – Berlin 1934) 128-129.

[46] Per tale ragione il v. 19 viene visto come aggiunta "sacerdotale" da M. NOTH, *Überlieferungsgeschichtliche Studien* (Halle 1943) I, 233 e S. MITTMANN, *Deuteronomium 1:11–6:3* (BZAW 139; Berlin 1975) 110.

Al pari del v. 19, anche il v. 21 viene ritenuto problematico dai commentatori: in particolare, ciò che crea difficoltà è l'interpretazione del suffisso pronominale del sintagma עַל־פִּיו, tra l'altro ripetuto due volte all'interno del medesimo versetto. Il suffisso di terza persona maschile singolare è da intendersi come riferito a Giosuè oppure a Eleazaro? All'ordine di chi dovrà "uscire ed entrare" la comunità degli Israeliti? La formulazione ellittica della frase rende l'espressione ambigua, per cui i commentatori si dividono nell'attribuzione del suffisso all'uno o all'altro dei personaggi coinvolti nell'azione: l'opinione tradizionale interpreta il riferimento come rivolto a Eleazaro sulla base della sintassi della frase, anche se non mancano autori che giungono a conclusioni diverse [47]. Si fa peraltro notare che, qualora l'ipotesi tradizionale fosse vera e quindi Eleazaro sia il soggetto in causa, il dato del v. 21 sarebbe inconsistente con il contenuto dei vv. 16-17, in cui per ben due volte si ricorre al binomio יצא – בוא per descrivere l'azione di colui che Mosè chiede a Dio come successore nella guida del popolo: ora, nel v. 18 si dice chiaramente che YHWH indica tale successore nella persona di Giosuè figlio di Nun. Sulla base di ciò è evidente che il ritenere — con l'opinione tradizionale — che il v. 21 attribuisca la funzione espressa dal medesimo binomio a Eleazaro stride con le informazioni desumibili dal contesto immediato, che indicano in Giosuè colui che "farà uscire e tornare" il popolo dopo la morte di Mosè.

Per uscire dall'*impasse*, si può pensare che i redattori responsabili della forma finale della pericope non fossero tanto preoccupati dell'ordine "logico" della narrazione, quanto piuttosto del consolidamento della figura sacerdotale di Eleazaro che, nella situazione attuale del testo, risulta godere di una posizione di tutto riguardo: lo si evince con chiarezza sommando il contenuto dell'ordine del v. 19 a quello del v. 21, che prescrive a Giosuè di comparire davanti a Eleazaro, sempre in presenza della comunità, per ricevere dal sacerdote indicazioni operative mediante la consultazione degli *'ûrîm* davanti a YHWH [48]. Un'ipotesi, questa, che ha il vantaggio di rendere ragione delle difficoltà di comprensione del testo su cui ci siamo

---

[47] Per una rassegna delle posizioni cf. I. KISLEV, "The Investiture of Joshua (Numbers 27:12-23) and the Dispute on the Form of the Leadership in *Yehud", VT* 59 (2009) 434, n. 15.

[48] NIHAN, "La mort de Moïse", 173-182 si spinge a ritenere che, nella prospettiva degli "editori teocratici", Eleazaro — in quanto interprete unico della volontà di Dio — è il vero capo politico e religioso della comunità. Dal canto

appena soffermati e, al contempo, consente d'interpretare la figura di Eleazaro come uno degli elementi chiave di questa pericope: in particolare quest'ultimo dato va a sommarsi a quelli desunti dall'analisi degli altri testi presi in considerazione sino a questo momento, rafforzando l'ipotesi che il libro dei Numeri contenga le tracce di un piano di accrescimento dell'importanza di Eleazaro.

III. "*Cui prodest?*".
Ipotesi sull'ambiente responsabile dell'ascesa di Eleazaro

Le osservazioni fin qui svolte sulla complessa storia redazionale di Numeri 27 c'introducono nell'ultima tappa del percorso ideale descritto dal presente articolo, che intende formulare ipotesi sull'ambiente responsabile degli interventi redazionali ipotizzati dallo studio sin qui condotto.

Nel corso dell'analisi esegetica è emerso, in via d'ipotesi, come il racconto di Nm 20,22-29 porti a compimento quel progetto di legittimazione della figura di Eleazaro come sostituto di Aronne che abbiamo visto aver origine in Nm 3,1-4, in cui era stata operata una *sanatio in radice* della situazione di Eleazaro mediante l'espunzione dalla linea di successione aronitica di Nadab e Abiu, pretendenti meglio qualificati all'eredità paterna perché più anziani. Come si è detto, in entrambe le istanze prese in considerazione Eleazaro riveste i panni — in Numeri 20 perfino letteralmente — del sostituto; nel secondo caso addirittura di un sostituto che si candida a superare l'archetipo, se è vero che Aronne esce di scena con l'onta della punizione divina, mentre Eleazaro rimane alieno a ogni tipo di biasimo e sarà colui che guiderà il popolo dopo la morte di Mosè, accanto a Giosuè (cf. Nm 34,16-17) o addirittura — se si tiene per valida l'ipotesi di lettura di Nm 27,12-23 sulla quale abbiamo ragionato ultimamente — con un ruolo superiore a quello del figlio di Nun [49].

---

suo, NOCQUET, "Nb 27,12-23", 661-665 fa notare come l'introduzione di Eleazaro come mediatore tra Dio e Giosuè serva a marcare la differenza tra l'autorità di quest'ultimo e quella di Mosè.

[49] L'espressione ולפני אלעזר הכהן יעמד, utilizzata in apertura del v. 21 per conferire a Giosuè l'ordine di comparire dinanzi a Eleazaro, esprime propriamente una relazione segnata da subalternità: cf. ACHENBACH, *Vollendung*, 560; KISLEV, "Investiture", 438; NOCQUET, "Nb 27,12-23", 665.

In considerazione di tutto ciò sorge spontaneo domandarsi: perché la figura di Eleazaro fu fatta oggetto di rivisitazioni e di rielaborazioni perfino radicali? E ancora: chi si cela dietro quest'opera di revisione del suo ruolo all'interno della compagine sacerdotale? Una risposta a tali interrogativi può giungere da un rapido sguardo alla storia del sacerdozio israelitico [50], con particolare riferimento all'intervallo di tempo che va dalla monarchia davidica agli albori dell'epoca asmonaica [51].

1. *L'enigma delle origini del sacerdozio israelitico*

Nell'opinione tradizionale, l'elemento di continuità in questo insieme — per altri versi così discontinuo — è rappresentato dalla figura di Zadok che, introdotto nella storia biblica senza dovizia di particolari dai libri di Samuele e dei Re [52], diviene figura di riferimento per il sacerdozio in genere e per il sommo sacerdozio in specie fino alla rivolta maccabaica. Con buona pace dell'opinione tradizionale, però, occorre segnalare che l'esistenza e la consistenza di una linea successoria sadocita che attraversi tutto questo periodo è argomento assai discusso: già nel 1968 J. Bartlett [53] ne aveva sollevato la problematicità, denunciando l'assenza d'informazioni e prove spendibili a conferma di un

---

[50] La storia del sacerdozio israelitico rappresenta una delle questioni più dibattute: per una buona introduzione allo *status quaestionis* cf. A. Hunt, *Missing Priests*. The Zadokites in Tradition and History (LHBOTS 452; New York – London 2006) 1-12.

[51] Oltre alla già citata opera di A. Hunt, cf. D. Rooke, *Zadok's Heirs*. The Role and Development of the High Priesthood in Ancient Israel (OTM; Oxford 2000); J.C. VanderKam, *From Joshua to Caiaphas*. High Priests after the Exile (Minneapolis, MN 2004); M. Brutti, *The Development of the High Priesthood during the pre-Hasmonean Period*. History, Ideology, Theology (JSJS 108; Leiden 2006).

[52] Zadok viene introdotto nel racconto di Samuele–Re in tono minore, come uno dei sacerdoti che esercitarono il ministero durante il regno di Davide, accanto ad Achimelek (o Abiatar, a seconda delle recensioni), sprovvisto di qualsiasi riferimento genealogico che vada al di là del patronimico "figlio di Achitub" (cf. 2 Sam 8,17). Seguendo le informazioni del testo biblico, l'ascesa di Zadok raggiunge la sua acme alla morte di Davide, mediante l'eliminazione del "concorrente" Abiatar (cf. 1 Re 2,26.35); cf. Hunt, *Missing Priests*, 82-87.

[53] J. Bartlett, "Zadok and His Successors at Jerusalem", *JThS* 19 (1968) 1-18.

simile postulato. Nella sua analisi, Bartlett partì dallo studio comparato delle liste genealogiche sacerdotali reperibili in 1Cronache, Esdra e Neemia [54], giungendo alla conclusione che l'ascendenza sadocita può aver rappresentato un elemento di legittimazione importante ai fini dell'esercizio del sommo sacerdozio solo nell'ideologia del Cronista, come riflesso dell'interesse specifico di costui per le genealogie: di conseguenza tale istanza non sarebbe collocabile in epoca preesilica, come pure si tende generalmente a ritenere senza l'appoggio di evidenza alcuna, né biblica né extrabiblica [55].

Le ragionevoli cautele suscitate dallo studio di Bartlett impongono di riconsiderare il valore di un'altra teoria, collaterale a questa e altrettanto ben radicata nell'opinione tradizionale, in base alla quale il sacerdozio sadocita sarebbe stato deportato in Babilonia nel 587 a.C. in quanto "alto clero" al tempo della monarchia e, per la medesima ragione, si sarebbe imposto come sommo sacerdozio sulla nuova comunità formata da coloro che rientrarono dall'esilio [56]. Gli studi più recenti sull'argomento sono piuttosto espliciti nel mostrare come manchi qualsiasi tipo di evidenza ad avallo di tale ipotesi: per la sua chiarezza a riguardo è emblematico il contributo di A. Hunt [57], che brevemente riprendo. La studiosa evidenzia come la maggior debolezza dell'argomento consista nella sua circolarità, giacché la prova della preminenza della componente sadocita in seno al sacerdozio di epoca postesilica poggia su alcuni assunti che vengono postulati più che dimostrati, ovvero:

---

[54] Segnatamente 1 Cr 6,1-15; 6,50-53; Esd 7,1-5; Ne 11,10-11; 1 Cr 9,10-11. A queste liste Bartlett aggiunge anche quelle contenute negli apocrifi 1-2 Esdra (cf. BARTLETT, "Zadok", 6-8).

[55] Su questo punto rimando ad A. Hunt, che in un *excursus* riprende l'argomento di Bartlett riaffermandone la validità a onta dello scarso impatto che ha avuto nei più recenti studi di carattere sia esegetico che storico su questo tema: "I conclude, with Bartlett, that we cannot find evidence in Samuel–Kings for a Zadokite priestly dynasty. Neither can we find evidence in Samuel–Kings for a dominant Zadokite priesthood from the time of David. What can we say? *According to the writers and redactors of Samuel–Kings, there was a priest named Zadok who served King David*" (HUNT, *Missing Priest*, 90: il corsivo è mio).

[56] Cf. R. DE VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament*. Institutions militaires, institutions religieuses (Paris 1960) II, 255. Più di recente: R.B. COOTE – D.R. ORD, *In the Beginning*. Creation and the Priestly History (Minneapolis, MN 1991) 34-35.

[57] Cf. HUNT, *Missing Priest*, 94-95.

1) che la classe sacerdotale dominante in epoca preesilica fosse sadocita;
2) che tale classe, proprio in virtù della propria posizione dominante in seno al clero, fosse stata deportata in Babilonia a seguito della distruzione di Gerusalemme del 587 a.C.;
3) che la medesima classe sia tornata dall'esilio e abbia ripreso il controllo del sacerdozio in Yehud già a partire dall'epoca persiana.

Nel tentativo di gettare luce sulla natura del clero rientrato dall'esilio, Hunt prosegue la sua analisi comparando le liste di sacerdoti rientrati dalla cattività babilonese presenti in Esdra e 1 Cronache [58]: l'elemento discordante tra i due elenchi è rappresentato dall'assenza in Esd 7,1-5 di un esplicito riferimento ai בני צדוק, a fronte di un interesse specifico che il Cronista dimostra nei confronti del lignaggio sadocita [59]. Una simile, eloquente lacuna può essere interpretata come segue: laddove Esdra si preoccupava unicamente di garantire che i sacerdoti ritornati dall'esilio fossero discendenti diretti di Aronne, il Cronista — accanto alla medesima preoccupazione — perseguiva la finalità ulteriore di radicare l'idea che l'appartenenza alla dinastia sadocita fosse caratteristica propria dei sacerdoti in genere e dei sommi sacerdoti in specie [60].

2. *Il sacerdozio sadocita e il suo interesse per Eleazaro*

Le considerazioni sulla tardività dell'interesse relativo alla fondazione di una dinastia sacerdotale sadocita che affondi le sue radici nelle origini del sacerdozio israelitico, sommate all'interpretazione in senso legittimante dell'innesto di Zadok nella genealogia di Aronne, consentono di avanzare un'ipotesi in relazione ai testi studiati nella prima parte di questo articolo. Come si è detto, nella prospettiva del Cronista Eleazaro rappresenta il fondamentale anello di congiunzione tra Zadok e Aronne: lo si evince dalla genealogia di 1 Cr 5,30-34 ma ancor più chiaramente da 1 Cr 24,3 che, nel presentare la divisione in classi

---

[58] Esd 7,1-5; 1 Cr 5,27-41.

[59] Dal confronto emerge che sono assenti dall'elenco di Esd 7,1-5 i sacerdoti Amaria, Achitub, Zadok, Achimaas, Azaria, Johanan: curiosamente, tutti costoro appaiono collegati al sacerdote Zadok nel racconto di Samuele–Re. Cf. Hunt, *Missing Priests*, 109-112.

[60] Cf. Hunt, *Missing Priests*, 112.

della famiglia aronitica, qualifica Zadok come appartenente ai figli di Eleazaro: מן־בני אלעזר [61]. Il medesimo testo si preoccupa di giustificare la distinzione delle attribuzioni dei discendenti dei due figli di Aronne superstiti, Eleazaro e Itamar, facendole risalire a Davide (cf. 1 Cr 24,3-5). Proprio la compresenza di due famiglie sacerdotali — una facente capo a Eleazaro, l'altra a Itamar — egualmente riconosciute come discendenti da Aronne [62], consente di ipotizzare che l'ambiente responsabile della riscrittura o rimodellamento delle tradizioni riguardanti Eleazaro presenti in Numeri sia — se non proprio il medesimo — per lo meno contiguo a quello che ha consolidato il lignaggio sadocita come elemento essenziale in vista dell'esercizio del sommo sacerdozio. Ciò permetterebbe di comprendere l'investimento ideologico compiuto sulla figura sacerdotale di Eleazaro come un'operazione tutt'altro che casuale, mirata a indicare in Eleazaro l'erede unico e universale del sommo sacerdozio aronitico. In altre parole, l'accrescimento di importanza della figura di Eleazaro di cui abbiamo traccia nel libro dei Numeri avrebbe avuto come fine ultimo la legittimazione del sommo sacerdozio sadocita, che proprio in lui trovava il raccordo con la figura sacerdotale archetipica di Aronne.

Tra l'altro, ipotizzare una simile saldatura tra le sorti di Eleazaro figlio di Aronne e quelle del sacerdozio sadocita offrirebbe una risposta alla domanda sul perché il sacerdozio che s'impone nel giudaismo non si definisca "eleazarita", ma piuttosto sadocita; cosa di per sé curiosa e poco comprensibile, stante l'importanza attribuita dal testo biblico alla figura del successore di Aronne, Eleazaro. Se si tiene per valida l'ipotesi che abbiamo avanzato, la risposta consisterebbe nel fatto che l'ambiente responsabile dell'ispessimento della figura sacerdotale di Eleazaro era già segnato dalla supremazia della componente sadocita e che l'importanza attribuita dal testo biblico al terzogenito di Aronne sia da intendersi come funzionale al consoli-

[61] S. Japhet afferma che l'albero genealogico tracciato da 1 Cr 5,30-41 derivi proprio da Eleazaro, figlio di Aronne; cf. S. JAPHET, *I & II Chronicles*. A Commentary (OTL; London 1993) 150. Anche J.T. Sparks interpreta la connessione di Zadok con Eleazaro in termini di legittimazione; cf. J.T. SPARKS, *The Chronicler's Genealogies*. Towards an Understanding of 1 Chronicles 1–9 (SBL Academia Biblica 28; Leiden – Boston, MA 2008) 79-83.

[62] Sulla graduale (e poi definitiva) preminenza di Eleazaro nei confronti di Itamar cf. NOCQUET, "Nb 27, 12-23", 665.

damento e alla legittimazione dei discendenti di Zadok: non viceversa, come pure l'opinione tradizionale tende generalmente a ritenere.

* *
*

Partendo dalla rilevazione di interventi redazionali di natura tardiva nei testi che abbiamo analizzato, accomunati dalla presenza di Eleazaro e dal ricorso alla morte come elemento chiave nell'economia del racconto, ci siamo domandati chi potesse celarsi dietro quest'opera di rimodellamento e da cosa fosse mosso. Lungi da rappresentare l'ultima parola sull'argomento, l'ipotesi alla quale siamo giunti consente per lo meno di fornire una risposta a un interrogativo altrimenti destinato a rimanere insoluto, aiutando il lettore del testo biblico a comprendere un po' meglio la parabola ascendente del personaggio Eleazaro che, nato terzogenito, viene trasformato dal racconto di Numeri in primogenito di fatto ed erede universale del ruolo e dell'importanza che fu di suo padre Aronne.

Piazza dei Santi Apostoli, 51 Francesco COCCO
I – 00187 Roma

SUMMARY

The book of Numbers devotes ample space to Eleazar, Aaron's third son who becomes heir to his father's priesthood after the mysterious death of his two older brothers, Nadab and Abihu. The article shows how Eleazar's destiny is marked, at every important stage, by someone's death, a fact which favours his rise to the high priesthood. The analysis of the texts suggests that the dynasty of Zadok could be the priestly group interested in putting forward Eleazar's figure.

Biographien im alttestamentlich-rabbinischen Stil
Zur Gattung der neutestamentlichen Evangelien

Seit langem wird von Exegeten nach der Gattung der neutestamentlichen Evangelien gefragt. Zum einen ist umstritten, ob es sich bei den Evangelien überhaupt um antike Bioi bzw. Biographien handelt (I). Zum anderen wird diskutiert, ob sie der paganen Hochliteratur (II), der paganen Volksliteratur (III), der alttestamentlich-jüdischen Literatur (IV) oder der rabbinisch-jüdischen Literatur (V) nahestehen.

I. Die Evangelien als Werke *sui generis*

Um die Mitte des 19. Jahrhunderts eröffnete David Friedrich Strauß sein zweites Jesusbuch mit der These, über den Christus des Glaubens könne man keine Biographie schreiben. Die kirchliche Lehre von seiner Person (dem menschgewordenen Gottessohn) und seinem Werk (dem Sterben und Auferstehen zur Erlösung der Menschheit) komme als Gegenstand einer (historischen) Lebensbeschreibung bzw. Biographie nicht in Frage. Denn der Christus des Glaubens stehe über den Naturgesetzen und damit außerhalb der historischen Wirklichkeit: "Der kirchliche Christus ist kein Gegenstand für eine Biographie". Ein "Leben Jesu" ist "ein sich selbst widersprechender Begriff" [1]. Strauß hat diese Thesen allerdings nicht auf die Gattung der Evangelien bezogen. Die Frage, ob es sich bei den Evangelien mit ihrer Mischung aus historischem und mythischem Stoff um Biographien handelte, hat er nicht gestellt.

1. *Die Evangelien als erweiterte Kultlegenden*

Diese Frage hat Rudolf Bultmann in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts negativ beantwortet. Er schrieb im Schlusskapitel seiner "Geschichte der synoptischen Tradition" und in einem verwandten RGG-Artikel über die neutestamentlichen Evangelien:

---

[1] D.F. STRAUSS, *Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet* (Leipzig ²1864) I, 3-6.

"Man darf sie nicht zur Gattung der Biographie rechnen" [2]. Es handle sich bei ihnen um "eine original christliche Schöpfung", ein Werk *sui generis* [3].

Zur Begründung verwies Bultmann auf den geringen Realitätsbezug der Evangelien, denen ein "historisch-biographische(s)" bzw. "historisch-wissenschaftliche(s)" Interesse an der menschlichen Persönlichkeit Jesu, seiner Herkunft, seiner Bildung, seiner Entwicklung, seinem Aussehen und seinem Charakter fehle. Stattdessen seien die Evangelien als Ergänzung und Veranschaulichung des christlichen Kerygmas (Röm 1,3-4; 1 Kor 15,3-7; Apg 10,37-38 usw.) entstanden. In den Evangelien habe sich der Christusmythos vom menschgewordenen Gottessohn mit der geschichtlichen Jesustradition verbunden. Diese kerygmatischen und mythischen Erzählungen seien nicht nur im christlichen Kultus (d.h. Gottesdienst) vorgelesen worden, sondern bereits aus diesem erwachsen. Die Evangelien sind keine Biographien, sondern "erweiterte Kultuslegenden", die sich ganz auf den Christus des Glaubens, den Tod und die Auferstehung des Gottessohns konzentrieren, nicht auf den historischen Jesus (395-396).

Parallel zog Bultmann bei der Gattungsbestimmung der Evangelien auch einige formale Merkmale in Betracht. Er identifizierte nicht nur zahlreiche Analogien zu den Kleinformen, aus denen sich die synoptischen Evangelien zusammensetzen (Logien, Apophthegmen, Wundergeschichten usw.), in der außerbiblischen Literatur. Aufgrund ihrer Anonymität konstatiert er eine größere Nähe der Großform Evangelium zur Kleinliteratur als zur Hochliteratur. Weiterhin fehle den Evangelien die anspruchsvolle Kompositionstechnik der Hochliteratur; mit der volkstümlichen Kleinliteratur teilten sie daher auch ihren Mangel an chronologischer und sachlicher Verknüpfung sowie an psychologischer Charakterisierung und Motivierung [4]. Auch die volkstümlichen Biographien stellten jedoch keine echte Analogie dar, weil sie keinen Kult und Mythos voraussetzten, während die Evangelien aus einem solchen erwachsen

---

[2] R. BULTMANN, "Evangelien (gattungsgeschichtlich)", *RGG* 2 ([2]1928) 418-422, hier 418.

[3] ID., *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (Göttingen [6]1964), 399-400.

[4] ID., *Geschichte*, 393-395, 397-400; "Evangelien", 418-420.

seien. Für Bultmanns Gattungsbestimmung war der (mythische) Inhalt der Evangelien wichtiger als ihre literarische Gestalt.

Diese *Sui generis*-Hypothese hat in der neutestamentlichen Einleitungswissenschaft lange nachgewirkt. Sie wurde von Werner Georg Kümmel in seiner Einleitung übernommen. Die Evangelien sind, "als literarische Form angesehen, eine Neuschöpfung" [5]. Philipp Vielhauer urteilte, die Evangelien seien "ein literarisches Unikum ohne Vorgänger" [6]. Udo Schnelle meint zwar, von den "vergleichbaren Textsorten steht die hellenistische Biographie der Form des Evangeliums am nächsten". Dennoch sei, vor allem aus inhaltlichen Gründen, "das Evangelium eine Gattung sui generis, die keiner Obergattung zugeordnet werden kann" [7]. Auf diesem Hintergrund ist eine Beobachtung Albrecht Dihles zu verstehen, die er 1983 notierte: "Jeder Theologiestudent wird schon im ersten Semester davor gewarnt, die vier kanonischen Evangelien als Lebensbeschreibungen Jesu, als Biographien zu lesen" [8].

In der jüngeren Evangelienforschung ist dieser Konsens von verschiedenen Seiten in Frage gestellt worden (s.u. II-V). Von einigen Forschern wird die *Sui generis*-Hypothese jedoch weiterhin vertreten. Eve-Marie Becker ist – in Auseinandersetzung mit Forschern wie Burridge und Dormeyer (s.u.) – wichtig, das Markusevangelium nicht als antike Biographie einzustufen [9]. Zwar weise es durchaus "biographische Züge" auf (52), habe jedoch "kein biographisches Interesse im eigentlichen Sinne" (408). Vor allem verzichte das Markusevangelium im Unterschied zur antiken Biographie darauf, den Charakter seiner Hauptperson zu bewerten (65, 300, 411). Daher sei das Markusevangelium ein Werk *sui generis*.

---

[5] W.G. KÜMMEL, *Einleitung in das Neue Testament* (Heidelberg [21]1983) 12-13.

[6] Ph. VIELHAUER, *Geschichte der urchristlichen Literatur* (Berlin 1975) 282.

[7] U. SCHNELLE, *Einleitung in das Neue Testament* (UTB 1830; Göttingen [7]2011) 3.1.

[8] A. DIHLE, "Die Evangelien und die griechische Biographie", *Das Evangelium und die Evangelien* (Hrsg. P. STUHLMACHER) (WUNT 28; Tübingen 1983) 383-413, hier 383.

[9] E.-M. BECKER, *Das Markus-Evangelium im Rahmen antiker Historiographie* (WUNT 194; Tübingen 2006) 64-65.

2. *Der biographische Charakter der Evangelien*

Ohne die von Bultmann (im Anschluss an Strauß) getroffene Voraussetzung, Gott handle nur im Rahmen der Naturgesetze, zu problematisieren, müssen sowohl seine Argumentation zum Realitätsbezug antiker Biographien als auch die von ihm und anderen verwendeten formalen Kriterien als historisch fragwürdig bezeichnet werden.

Beide Argumente Bultmanns zum Realitätsbezug der neutestamentlichen Evangelien sind in Frage gestellt worden. Ein erster Einwand gegen Bultmanns Argumentation lautet, dass auch andere antike Biographien Mythen (d.h. Göttererzählungen) bzw. mythische Anteile enthielten. Charles Talbert identifizierte mythische Elemente im "Leben Alexanders des Großen" von Ps-Callisthenes. Diese Lebensbeschreibung berichtete u.a. von einem von Wunderzeichen angekündigten Tod [10] und einer Art Himmelfahrt Alexanders [11]. Ähnliche mythologische Aspekte finden sich beispielsweise in der Augustus-Vita Suetons [12], in der Empedokles-Biographie des Diogenes Laertius [13] und im "Leben des Apollonius von Tyana" von Philostratus [14]. In dieser Hinsicht waren die Evangelien keineswegs einzigartig [15].

Zudem spricht der (teilweise) mythische bzw. unhistorische Inhalt eines Erzähltexts nicht dagegen, ihn als Lebensbeschreibung einzustufen. Als Biographien gelten in der Literaturwissenschaft neben den Evangelien auch die späteren frühchristlichen Texte, die "in legendenhafter Form das Leben der Heiligen und Märtyrer, unkritisch, wundersüchtig und weniger am wirkl(ichen) Leben als am Exempel göttl(icher) Gnade interessiert" dargestellt haben [16]. Ob die Evangelien als Biographien einzustufen sind, entscheidet sich demzufolge nicht am mehr oder weniger großen Realitätsbezug ihres biographischen Inhalts.

---

[10] *Vita Alexandri Magni* 3.30.1-7.

[11] Ibid. 3.33.5 (zitiert nach H. VAN THIEL [TzF 13] [Darmstadt 1974] 164-165).

[12] Sueton, *Augustus* 94.4.

[13] Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum* 8.68-70.

[14] Philostratus, *Vita Apollonii* 1.4; 8.30-31.

[15] C.H. TALBERT, *What is a Gospel?* The Genre of the Canonical Gospels (London 1977) 31-35.

[16] G. VON WILPERT, *Sachwörterbuch der Literatur* (Stuttgart [7]1989) 104-105.

Ähnlich verhält es sich mit dem Argument, die Evangelien seien einzigartig und keine Biographien, weil sie aus dem urchristlichen Kultus hervorgewachsen sind. Dagegen wurde eingewandt, dass einige griechisch-römische Biographien ebenso kultbezogen waren wie die Evangelien. Talbert bezeichnete das "Leben Alexanders des Großen" als erweiterte Form einer Kultlegende [17]. Auch Lebensbeschreibungen wie die Mose-Biographie Philos hätten religiösen Gemeinschaften dazu gedient, ihre religiösen Überzeugungen zu vertreten (104-105). Allerdings dürfte sich diese Beobachtung nicht vollständig mit Bultmanns These decken, dass die Evangelien aus dem christlichen Gottesdienst hervorgewachsen sind.

Diese These ist jedoch historisch fragwürdig [18]. Zwar trifft es sicher zu, dass nicht nur die Evangelien, sondern bereits die mündliche Jesustradition in den christlichen Gottesdiensten (Kol 3,16 u.ö.) und der Missionspredigt (Apg 2,22-24 u.ö.) zitiert wurden. Die Quelle der Evangelien war dem Lukasprolog (Lk 1,1-4) und den ältesten frühkirchlichen Nachrichten zufolge [19] jedoch nicht der urchristliche Gottesdienst bzw. Kult, sondern die Überlieferung der Augenzeugen Jesu [20]. Diese historischen Nachrichten beziehen sich nicht nur auf die menschlichen Erzählungen über Jesus, sondern auch auf die übernatürliche und mythische Christologie. Der These vom christlichen Kult als Quelle der Evangelien fehlt es an historischer Evidenz. Die Evangelisten haben ihre Jesusbücher wie andere antike Biographen aus den mündlichen und schriftlichen Mitteilungen von Augenzeugen zusammengestellt.

Ein allgemeinerer Einwand richtet sich gegen die formalen Kriterien, anhand deren Bultmann und andere die Evangelien von den antiken Biographien unterscheiden wollen. Bultmann argumentierte mit dem Fehlen von Angaben über Jesu Bildung, Aussehen usw. Andere verwiesen auf den Aufbau der Evangelien (ihre teilweise vage Chronologie usw.). Aber solche Urteile können sich weder auf die antike Literaturtheorie noch auf die antike biographische Praxis stützen.

---

[17] TALBERT, *Gospel*, 101-102.

[18] K. BERGER, "Hellenistische Gattungen im Neuen Testament", *ANRW* II 25.2 (1984) 1031-1432, hier 1243-44.

[19] Papias bei Eusebius, *Historia ecclesiastica* 3.39.15 u.ö.

[20] R. BAUCKHAM, *Jesus and the Eyewitnesses.* The Gospels as Eyewitness Testimony (Grand Rapids, MI 2006) *passim.*

Zum einen finden sich in der antiken Literatur zwar mancherlei Angaben über die Gattungsmerkmale einer Rede, eines Briefes und anderer Textsorten. Es hat in der Antike aber "keine klare Definition der Biographie gegeben. Die personenbezogene Literatur ist ... keine selbständige literarische Gattung mit eigenen Stilgesetzen und Methoden gewesen" [21].

Unter der Voraussetzung, dass fast alle antiken Biographien dem Enkomion (d.h. der Lobrede) nahe stehen, hat Klaus Berger [22] zur Identifizierung biographischer Elemente im Neuen Testament eine Aussage Quintilians über die Lobrede herangezogen [23].

Zweifellos gab es manche Gemeinsamkeiten zwischen der von Quintilian beschriebenen Lobrede und der Biographie: Verheißungsvolle Vorzeichen erwartete man nicht nur in Enkomien; sie finden sich auch in manchen antiken Lebensbeschreibungen. Und wie im Enkomium dürfte ebenso in der Biographie neben einer chronologischen auch eine thematische Stoffanordnung zulässig gewesen sein.

Es werden für Lobrede und Biographie jedoch teilweise unterschiedliche Regeln gegolten haben. So dürfte man vom Biographen kaum erwartet haben, dass er nur die Stärken, Leistungen und Erfolge eines Menschen erwähnte und alle weniger ruhmreichen Elemente seines Lebens verschwieg. Da explizite Vorschriften für Biographien fehlen, lassen sich hierzu jedoch keine sicheren Angaben machen.

Schließlich handelt es sich bei Quintilians Hinweisen zur Abfassung eines Enkomiums um Empfehlungen, nicht um streng einzuhaltende Vorschriften. Wie seine Angaben zur Behandlung des Nachlebens einer Person zeigen, war Quintilian sich dessen bewusst, dass der Inhalt einer Lobrede auch von dem verfügbaren Material abhängt. Wir haben keinen Grund anzunehmen, dass für antike Biographien weniger flexible Regeln galten.

Ähnliches gilt für die Empfehlung Quintilians, in einer Lobrede auch auf körperliche Eigenschaften einzugehen. In den biographischen Texten der christlichen Apokryphen werden zwar gelegentlich auch die äußere Erscheinung und die körperlichen Merkmale der Hauptperson beschrieben. So heißt es in den "Taten des Paulus und der Thecla", die Ende des 2. Jahrhunderts entstanden sein dürfte:

---

[21] H. SONNABEND, *Geschichte der antiken Biographie.* Von Isokrates bis zur Historia Augusta (Darmstadt 2003) 222.

[22] BERGER, "Hellenistische Gattungen", 1242-45.

[23] Quintilian, *Institutio oratoria* 3.7.10-17.

> Onesiums "sah aber Paulus kommen, einen Mann, klein von Gestalt, mit kahlem Kopf und krummen Beinen, in edler Haltung mit zusammengewachsenen Augenbrauen und ein klein wenig hervortretender Nase, voller Freundlichkeit" [24].

Wir haben jedoch keine Indizien dafür, dass man in der Antike Texte wie die Evangelien, in denen solche Beschreibungen fehlen, deswegen nicht als Lebensbeschreibungen bzw. Biographien angesehen hätte.

Auch wenn man allenfalls indirekt relevante Quellenaussagen einbezieht: Es gibt keinerlei antike Zeugnisse, die von einer Lebensbeschreibung ein bestimmtes Maß an chronologischer Genauigkeit oder eine bestimmte Art der Darstellung ihrer Hauptperson forderten oder eine bestimmte (kultische oder andere) Funktion ausschlossen.

Auch die antike biographische Praxis lässt nicht erkennen, dass sich antike Biographen an spezifische (ungeschriebene) Gattungsregeln hielten. Dem Altphilologen Albrecht Dihle zufolge zeichnet sich "die große Masse erhaltener griechischer Lebensbeschreibungen durch große Formlosigkeit aus ... an biographischem Stoff wird ohne Rücksicht auf irgendwelche Formgesetze das mitgeteilt, was dem Biographen zur Verfügung steht bzw. was er für mitteilenswert hält" [25].

Dementsprechend gibt es auch außerneutestamentliche Biographien, beispielsweise von Plutarch, die ein Minimum an chronologischen Angaben aufweisen [26]. Es wäre verfehlt, eine detaillierte Chronologie zum notwendigen Gattungskriterium antiker Biographien zu erklären.

Die Darstellung einer Entwicklung der Persönlichkeit Jesu, die manche Neutestamentler in den Evangelien vermisst haben, war ebenfalls kein Gattungsmerkmal antiker Lebensbeschreibungen. Auch Philo von Alexandrien kam in seinem Buch über Joseph nicht einmal auf den Gedanken, "eine Entwicklung seines Helden zu schildern". Das darf man ihm jedoch nicht verübeln, denn "daran pflegte die antike Biographie fast nie auch nur zu denken" [27].

---

[24] *Acta Pauli et Theclae* 3 (NTApo II, 216); zu vergleichen wäre z.B. Plutarch, *Alexander* 4.1-3.

[25] DIHLE, "Evangelien", 396-398.

[26] W. STEIDLE, *Sueton und die antike Biographie* (München 1951) 10-11; D. FRICKENSCHMIDT, *Evangelium als Biographie.* Die vier Evangelien im Rahmen antiker Erzählkunst (Tübingen 1997) 278-281.

[27] U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Die griechische Literatur des Altertums* (Stuttgart [3]1912) 182.

Zwar lassen sich eine Reihe von Merkmalen beobachten, die mehrere antike Biographien miteinander teilen: ein dreigliedriger Aufbau, eine Genealogie der Hauptperson, die Darstellung ihres Wesens durch Erzählung ihrer Taten, den Vergleich mit anderen Personen (Synkrisis), die Zitierung von letzten Worten usw. [28] Weil solche Merkmale aber nicht durchgehend vorkamen, können sie nicht als Gattungskriterien gelten.

Mit dieser theoretischen und praktischen Vielgestaltigkeit der antiken Biographie sehen sich alle modernen Versuche konfrontiert, spezifische Gattungskriterien zu definieren. Dem antiken Quellenmaterial wird am besten eine schlichte Definition des Historikers Arnaldo Momigliano gerecht: Eine Biographie ist "eine Erzählung über das Leben eines Menschen von der Geburt bis zum Tod". Diese Definition hat den Vorteil, "jede Diskussion darüber, wie eine Biographie geschrieben werden sollte, zu unterbinden. Es ist nicht die Aufgabe des Historikers, zu entscheiden, wie eine Biographie sein sollte" [29].

Von den vier neutestamentlichen Evangelien entsprechen nur zwei der von Momigliano vorgeschlagenen Definition, das Matthäus- und das Lukasevangelium, die beide auch die Geburt Jesu schildern, während Markus und Johannes erst mit dem öffentlichen Wirken Jesu einsetzen. Um im Neuen Testament keine allzu künstliche Unterscheidung zwischen biographischen und nichtbiographischen Evangelien zu erzeugen, empfiehlt es sich, die Definition etwas zu variieren: Eine Biographie ist eine Erzählung über das Leben eines Menschen bis zu seinem Tod. Einer solchen offenen Definition gemäß handelt es sich bei allen vier neutestamentlichen Evangelien um antike Biographien [30].

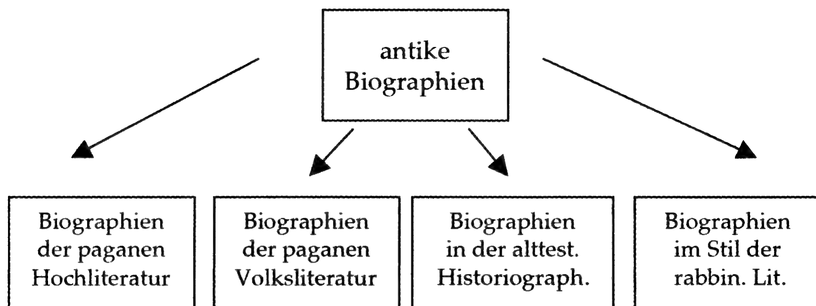
Die weiterführende Frage lautet dann, welcher Spielart der antiken Biographien die neutestamentlichen Evangelien besonders ähnlich sind bzw. von welcher sie am stärksten beeinflusst wurden. In Frage kommen vier Untergattungen: die Lebensbeschreibungen der griechisch-römischen Hochliteratur (II), der griechisch-römischen Klein- bzw. Volksliteratur (III), im Stil der alttestamentlichen Geschichtsschreibung (IV) und im Stil der rabbinischen Traditionsliteratur (V).

---

[28] FRICKENSCHMIDT, *Evangelium*, 505-506.

[29] A. MOMIGLIANO, *The Development of Greek Biography.* Expanded Edition (Cambridge 1993) 11.

[30] D.E. AUNE, *The New Testament and its Literary Environment* (LEC; Louisville, KY 1987) 17-76.



II. Die Evangelien und die Biographien der paganen Hochliteratur

Zu den bekanntesten *griechischen und römischen Biographen* der hellenistischen Zeit gehörten Plutarch (ca. 45-125 n.Chr.) und Sueton (ca. 70-125 n.Chr.), von denen jeweils zahlreiche Lebensbeschreibungen erhalten geblieben sind. Eine sehr nützliche "Übersicht über die griech.-röm. biographische Literatur in chronologischer Abfolge" vom 5. Jh. v.Chr. bis zum 4. Jh. n.Chr. hat Klaus Berger zusammengestellt [31]. Einige wichtige Biographien sind:

- Isocrates, Euagoras (4. Jh. v.Chr.)
- Xenophon, Agesilaos (4. Jh. v.Chr.)
- Xenophon, Cyropaedia (4. Jh. v.Chr.)
- Xenophon, Memorabilia (4. Jh. v.Chr.)
- Cornelius Nepos, De viris illustribus (1. Jh. v.Chr.)
- Philo von Alexandrien, Vita Mosis (1. Jh. n.Chr.)
- Plutarch, Vitae parallelae (1.-2. Jh. n.Chr.)
- Tacitus, Agricola (1.-2. Jh. n.Chr.)
- Sueton, De vita Caesarum (1.-2. Jh. n.Chr.)
- Lucian, Demonax (2. Jh. n.Chr.)
- Philostratus, Vita Apollonii (2. Jh. n. Chr.)
- Diogenes Laertius, Vitae philosophorum (3. Jh. n.Chr.)
- Jamblichus, Vita Pythagorae (3.-4. Jh. n.Chr.)

---

[31] BERGER, "Hellenistische Gattungen", 1232-1236; FRICKENSCHMIDT, *Evangelium*, 79-80.

1. *Die Evangelien und die griechisch-römische Hochliteratur*

Vor rund 100 Jahren verglich Clyde Weber Votaw die Evangelien mit den griechisch-römischen Biographien der Antike. Er unterschied zwischen historischen (auf gründlicher Forschung beruhenden, umfassenden, den geschichtlichen Kontext einbeziehenden) und populären (auf die Lehre konzentrierten, skizzenhaften, ermahnenden) Biographien [32]. Die Evangelien ordnete er der zweiten Gruppe zu. Zwar stellte er zutreffend fest, dass sie stilistisch der Umgangssprache nahestanden, verglich sie dann aber anhand ihres Zwecks mit Werken der antiken Hochliteratur wie der Sokratesdarstellung Platons und Xenophons sowie der Apolloniusbiographie des Philostratus, die ebenfalls hauptsächlich dazu gedient hätten, die Lehre ihrer Hauptperson zu verbreiten (53-55).

In jüngerer Zeit lehnt Richard Burridge Bultmanns Einstufung der Evangelien als Werke *sui generis* ab und sucht nach einem kurzen Blick auf die jüdische Literatur der Antike ausschließlich in der griechisch-römischen Literatur nach Gattungsanalogien zu den Evangelien. Er vergleicht die Evangelien mit den biographischen Werken von Isocrates, Xenophon, Satyrus, Cornelius Nepos, Philo, Tacitus, Plutarch, Sueton, Lucian und Philostratus, die der antiken Hochliteratur zuzurechnen sind.

Burridge benennt insgesamt fast 20 (nicht gleichermaßen eindeutige) Gattungsmerkmale griechisch-römischer Biographien, die er in vier Gruppen einteilt [33]:

ERÖFFNUNG:
- Bioi nennen den Namen der Hauptperson im Titel (und gelegentlich das Wort βίος).
- Sie beginnen mit unterschiedlichen Sätzen (gelegentlich mit einem Prolog).

THEMA:
- Die Hauptperson ist Subjekt der meisten Verben (ca. 10-35%).
- Ihre Lebensphasen können unterschiedlich ausführlich behandelt werden.

[32] C.W. VOTAW, "The Gospels and Contemporary Biographies", *AJT* 19 (1915) 45-73, 217-249, hier 49.

[33] R.A. BURRIDGE, *What are the Gospels?* A Comparison with Graeco-Roman Biography (Grand Rapids, MI [2]2004) 105-184.

ÄUSSERE MERKMALE:
- Biographien sind in der Regel in Prosa verfasst.
- Sie sind in der Regel zwischen 5.000 und 25.000 Wörter lang.
- Sie haben einen chronologischen Rahmen und enthalten auch thematische Passagen.
- Sie konzentrieren sich auf das Leben der Hauptperson.
- Sie können aus unterschiedlichsten Kleinformen bestehen.
- Sie schöpfen aus unterschiedlichsten Quellen.
- Sie charakterisieren die Hauptperson durch Taten und Worte.

INNERE MERKMALE:
- Sie spielen in unterschiedlichen geographischen Settings.
- Typische Motive sind Vorfahren, Geburt, Erziehung, Taten, Tugenden, Tod.
- Sie sind in der Regel in einem anspruchsvollen Stil verfasst.
- Ihre Atmosphäre ist ernsthaft oder leicht.
- Die Charakterisierung der Hauptperson neigt teilweise zu Stereotypen.
- Sie spielen in der Regel unter Gebildeten und Herrschern.
- Sie können unterschiedliche schriftstellerische Ziele verfolgen.

Anhand dieses Kriterienkatalogs bezeichnet Burridge auch die kanonischen Evangelien als griechisch-römische Biographien. Sie beginnen mit einem Prolog oder einem Satz, der den Namen der Hauptperson enthält. Jesus ist das Subjekt der meisten Verben. Auch die äußeren und inneren Merkmale bewegen sich innerhalb des üblichen Rahmens (185-232). Eine Besonderheit hebt Burridge jedoch hervor: "Der Stil und der soziale Hintergrund sind wahrscheinlich unterhalb der untersuchten Biographien angesiedelt, aber wahrscheinlich waren Biographien vorhanden, die nicht erhalten geblieben sind" (212). Die biographische Volksliteratur bleibt bei Burridge außer Betracht.

Christopher Bryan hat sich der Methodik und den Ergebnissen von Burridge im Wesentlichen angeschlossen [34], notiert aber ebenfalls, dass das Sprachniveau des Markusevangeliums deutlich unter dem der Biographien von Autoren wie Xenophon oder Plutarch liegt (53-56).

Nach Dirk Wördemann sind die Evangelien keine Bioi im Sinne des Plutarch. Sie beschreiben nicht, wie eine Person ihre guten oder

[34] Ch. BRYAN, *A Preface to Mark.* Notes on the Gospel in Its Literary and Cultural Setting (Oxford 1993) 9-64.

schlechten Naturanlagen zu einem tugend- oder lasterhaften Charakter ausbildet. Dennoch bildeten die Biographien Plutarchs “die nächste Analogie zur Evangelien-Gattung” [35].

2. *Die relative Nähe zur griechisch-römischen Hochliteratur*

Die von Burridge angewandten Kriterien sind recht unspezifisch. Dass die Hauptperson das Subjekt der meisten Verben ist, dürfte kein exklusives Kriterium für die griechisch-römischen Biographien sein, sondern für die große Mehrzahl aller Lebensbeschreibungen verschiedenster Zeitepochen und Kulturkreise zutreffen. Und dass die dargestellte Person indirekt durch ihre Taten und Worte charakterisiert wird, gilt ebenfalls nicht nur für die hellenistischen Bioi der Antike. Insofern unterstützt die von Burridge durchgeführte Analyse zwar die Einstufung der Evangelien als Biographien. Seine und ähnliche Beobachtungen vermögen aber nicht zu belegen, dass die Evangelien eine besondere Nähe zu den zum Vergleich herangezogenen Biographien der griechisch-römischen Hochliteratur aufweisen.

Wichtig ist die (von Burridge und Bryan gemachte) Beobachtung, dass die Evangelien im Stilniveau deutlich unterhalb der Biographien von Plutarch, Philo, Lucian usw. angesiedelt sind. Im Unterschied zur literarischen Koine und erst recht zum klassizistischen Griechisch vieler hellenistischer Biographen bedienten die Evangelisten sich einer hellenistischen Normalprosa, die dem Alltagsgriechisch nahe gestanden haben dürfte [36].

Dass die griechisch-römischen Biographien in der Regel eine Überschrift mit dem Namen der Hauptperson aufweisen, unterscheidet sie nicht wesentlich von den Evangelien. Immerhin setzen das erste und das zweite Evangelium mit Eröffnungssätzen ein, die wie Überschriften den Namen der Hauptperson nennen: “Buch der Geschichte von Jesus Christus, dem Sohn Davids, dem Sohn Abrahams” (Mt 1,1) [37].

---

[35] D. WÖRDEMANN, *Der bios nach Plutarch und das Evangelium nach Markus.* Eine Untersuchung zur literarischen Analogie des Charakterbildes des Helden und des Christusbildes im Evangelium Jesu Christi (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums I/19; Paderborn 2002) 286-290.

[36] M. REISER, *Sprache und literarische Formen des Neuen Testaments.* Eine Einführung (UTB 2197; Paderborn 2001) 29-33.

[37] Vgl. W.D. DAVIES – D.C. ALLISON, *The Gospel According to Matthew* (ICC; Edinburgh 1988) I, 151-152.

"Der Anfang der guten Botschaft, die von Jesus Christus handelt (ereignete sich so) wie im Propheten Jesaja geschrieben steht ..." (Mk 1,1) [38]. Im vierten Evangelium wird der Name der Hauptperson sowohl im originalen Epilog (Joh 20,30) als auch in einem sekundären Epilog (Joh 21,25) genannt. Und im lukanischen Doppelwerk heißt es im Prolog der Apostelgeschichte rückblickend auf das Evangelium, dieses habe von den Worten und Taten Jesu gehandelt (Act 1,1).

Es gibt jedoch andere Differenzen zur biographischen Hochliteratur: Anders als die griechisch-römischen Biographen schrieben die Evangelisten ihre Bücher "anonym" [39].

Außer in Lk 1,1-4 teilen sie ihren Lesern, anders als Plutarch [40], nichts über die von ihnen verwendeten Quellen mit und sprechen erst recht nicht von alternativen Angaben derselben.

Die Evangelien bestehen, anders als die Dichter- und Philosophen-Viten der griechisch-römischen Literatur, etwa zur Hälfte aus Redestoff. Sie boten ihren Redestoff fast vollständig in oratio recta dar [41]. Und sie liebten den Dialog [42]. Auch darin unterscheiden sie sich von Plutarch und den klassischen griechischen Biographien.

Die angeführten Untersuchungen von Burridge u.a. bestätigen, dass es keinen Grund gibt, die Bezeichnung der Evangelien als Biographien fallen zu lassen. Der Gesamtbefund weckt aber Zweifel daran, dass die Lebensbeschreibungen der griechisch-römischen Hochliteratur die nächsten Analogien zu den neutestamentlichen Evangelien darstellen. Vielmehr bestätigt er das von Dihle gefällte Urteil, dass sich "spezifische Ähnlichkeiten zwischen der griechi-

---

[38] R. PESCH, *Das Markusevangelium* (HTKNT 2/1; Freiburg 1976) I, 74-77.

[39] M. WOLTER, "Die anonymen Schriften des Neuen Testaments. Annäherungsversuch an ein literarisches Phänomen", *ZNW* 79 (1988) 1-16; A.D. BAUM, "Anonymity in the New Testament History Books. A Stylistic Device in the Context of Greco-Roman and Ancient Near Eastern Literature", *NT* 50 (2008) 120-142.

[40] Plutarch, *Alexander* 15.1-2 (II/2, 169,11-18; übers. nach K. ZIEGLER [Stuttgart 1960] V, 22).

[41] R.I. PERVO, "Direct Speech in Acts and the Question of Genre", *JSNT* 28 (2006) 285-307; A.D. BAUM, "Paulinismen in den Missionsreden des lukanischen Paulus. Zur inhaltlichen Authentizität der *oratio recta* in der Apostelgeschichte", *ETL* 82 (2006) 405-436.

[42] M. REISER, "Die Stellung der Evangelien in der antiken Literaturgeschichte", *ZNW* 90 (1999) 1-27, hier 12-15; ID., *Sprache*, 98-105.

schen Biographie und den kanonischen wie außerkanonischen Evangelien" nicht nachweisen lassen [43]. Daher ist es verständlich, dass man die Evangelien auch mit den volkstümlichen Biographien der paganen Literatur verglichen hat.

III. Die Evangelien und die Biographien der paganen Volksliteratur

Neben antiken Biographien, die der griechischen Hochliteratur angehören, gab es auch solche, die in der Altertumsforschung der Volksliteratur zugerechnet werden. Eine einfache Unterscheidung zwischen Hoch- und Volksliteratur lautet, dass diese stark auf den Inhalt achtet und kaum auf die Form, während jene der Form eines Textes eine so große Bedeutung zumisst, dass die Form sogar wichtiger werden kann als der Inhalt. Dementsprechend ist die Volksliteratur literarisch unkompliziert, vergleichsweise anspruchslos und daher leicht zugänglich, während die Hochliteratur literarisch anspruchsvoller ist und dementsprechend schwerer zugänglich [44].

Gemeinsame Merkmale der Volksliteratur sind ein niedriges Stilniveau, Anonymität und ein lockerer Episodenstil (xx-xxi). Darüber hinaus unterscheiden sich biographische Volksbücher von den in griechischer Kunstprosa verfassten Biographien durch ihre Vorliebe für die direkte Rede, speziell den natürlichen Dialog. Viele volkstümliche Erzählungen dienten ausschließlich der Unterhaltung (xiv-xv, 3, 77).

Zu den wichtigsten Lebensbeschreibungen der antiken Volksliteratur aus dem 1. bis 4. Jahrhundert n.Chr. gehören [45]:

- Vita Aesopi (ca. 2. Jh. n.Chr.)
- Vita Homeri (ca. 2. Jh. n.Chr.)
- Vita Alexandri Magni (ca. 3. Jh. n.Chr.)
- Vita Secundi Philosophi (2.-3. Jh. n.Chr.)

---

[43] DIHLE, "Evangelien", 402.

[44] W. HANSEN, *Anthology of Ancient Greek Popular Literature* (Bloomington, IN 1998) xi-xvii.

[45] Vgl. H.-G. BECK, *Geschichte der Byzantinischen Volksliteratur* (Byzantinisches Handbuch II/3; München 1971) 28-35.

1. *Die Evangelien als volkstümliche Kleinliteratur*

Karl Ludwig Schmidt lehnte es ab, die Evangelien als (ausgereifte) Biographien zu bezeichnen, räumte aber ein, dass es sich dabei um einen "Wortstreit" handle. Wer die Evangelien als Biographien bezeichnen wolle, könne durchaus den Begriff der "Volksbiographie, d.h. der volkstümlichen Biographie" verwenden [46]. Denn "das Evangelium ist von Haus aus nicht Hochliteratur, sondern Kleinliteratur" (66-67, vgl. 118). Zur Klein- bzw. Volksliteratur rechnete Schmidt nicht nur antike Schriften wie das "Leben Homers", sondern auch die deutschen Volksbücher von Till Eulenspiegel und Doktor Faust, aber auch (unter Berufung auf H. Gunkel) das biblische Buch Genesis. Als Volksbiographien seien die Evangelien lediglich Vorstufen zu ausgereiften Biographien (74).

Schmidt nannte einige Merkmale der Volksliteratur: Sie ist anonym. Sie bedient sich eines lockeren Episodenstils ohne feste Verknüpfung. Ihr Stoff ist weitgehend zeitlos und ortlos. Ihr fehlt "sowohl die äußerliche als die innere Entwicklung der dargestellten Persönlichkeit" (43, 74-76, 81-83). Schmidt wollte sich jedoch nicht mit der Definition zufriedengeben, dass Volksliteratur "leicht verständlich, populär" sei, sondern bezeichnete sie als "urtümlich, urwüchsig (volksliedmäßig)". Damit dürfte er gemeint haben, dass diese Literatur nicht von Individuen produziert und weitervermittelt wird, sondern das Volk "Schöpfer und Träger der Überlieferung" sei (92; vgl. 112, 118).

Klaus Berger zufolge weisen die Evangelien eine besondere Nähe zum Philosophenbios auf. "Näherhin lehnen sich die Evangelien besonders stark an diejenigen Philosophenviten an, die eine Vielfalt von Material verarbeiten, welches an Einzelszenen, Worten und Taten orientiert ist". Besonders gut vergleichbar sei neben den Viten des Pythagoras das "Leben Äsops". Diese volkstümliche Biographie erzählt das Leben eines überaus klugen phrygischen Sklaven, vor allem seine groben Scherze, und ist insofern mit dem Volksbuch von Till Eulenspiegel vergleichbar. Die ursprüngliche Fassung dieser biographischen Erzählung dürfte zwischen 30 v.Chr.

[46] K.L. SCHMIDT, "Die Stellung der Evangelien in der allgemeinen Literaturgeschichte" (1923), *Neues Testament – Judentum – Kirche.* Kleine Schriften (Hrsg. G. SAUTER) (TBü 69; München 1981) 39-130, hier 70-71.

und 100 n.Chr. in Ägypten entstanden sein [47]. Ihr Verfasser und die Redaktoren späterer Fassungen bleiben anonym. Die Sprache der Vita Aesopi ist sehr schlicht. Das Werk besteht zu einem erheblichen Teil aus Einzelepisoden, die ursprünglich unabhängig existiert haben dürften. Neueren Untersuchungen zufolge sind diese jedoch nicht wahllos aneinander gereiht, sondern sorgfältig zu einem aus fünf Teilen bestehenden biographischen Gesamtentwurf zusammengefügt worden [48]. Das "Leben Äsops" liebt die direkte Rede und den natürlichen Dialog. Am ausführlichsten hat Lawrence Wills die Evangelien mit dem "Leben Aesops" verglichen [49].

Marius Reiser hat die Evangelien mit dem "Leben Alexanders des Großen" verglichen. Dessen griechische Fassung ist nach allgemeiner Überzeugung im 3. Jahrhundert n.Chr. entstanden. Vom historischen Alexander trennen dieses Werk somit sechs Jahrhunderte. Seinen Stoff hat es aus zwei Hauptquellen geschöpft, einer romanhaften Alexandergeschichte und einer Reihe pseudohistorischer Briefe. Dieses Material wurde durch eigene Erfindungen ergänzt [50].

Ursprünglich dürfte der Alexanderroman anonym verfasst worden sein. Nachträglich wurde er Callisthenes, dem Hofhistoriker Alexanders, zugeschrieben. Die Gesamterzählung setzt sich aus vielen Einzelepisoden zusammen. Statt langer Reden, wie sie in der klassischen Historiographie üblich sind, bedient der Alexanderroman sich natürlicher Dialoge, die man im Werk eines Thucydides oder Polybius vergeblich sucht. Das Sprachniveau entspricht in etwa dem des Neuen Testaments. Einem attizistischen Ideal, dem etwa Josephus nachstrebte, fühlte sich Pseudo-Callisthenes nicht verpflichtet. Er wollte nicht gehobenen künstlerischen Ansprüchen genügen, sondern wandte sich mit seinem Volksbuch an ein breites Publikum, das vor allem unterhalten werden wollte. Nach Reiser bildet der Alexanderroman in "Kompositions- und Erzähltechnik, Sprache und Stil" die "vielleicht engste Analogie zu den Evangelien" [51].

---

[47] B.E. PERRY, *Aesopica. Bd 1. Greek and Latin Texts* (Urbana 1952) 22.

[48] N. HOLZBERG, "Der Äsop-Roman", *Der Äsop-Roman.* Motivgeschichte und Erzählstruktur (Hrsg. ID.) (Classica Monacensia 6; Tübingen 1992) 31-75.

[49] L.M. WILLS, *The Quest of the Historical Gospel.* Mark, John, and the Origin of the Gospel Genre (London 1997) 23-50.

[50] R. MERKELBACH, *Die Quellen des griechischen Alexander-Romans* (München ²1977) 20-92.

[51] M. REISER, "Der Alexanderroman und das Markusevangelium", *Mar-*

2. *Die relative Nähe zur volkstümlichen Kleinliteratur*

Ihre Anonymität verbindet die Evangelien mit der paganen Volksliteratur. Allerdings wurden die Evangelien nicht mit der Absicht anonym veröffentlicht, sie als Werke einer großen Gruppe namenloser Christen zu präsentieren. Die von Schmidt und anderen vertretene These, die herangezogenen Volksbücher seien von einem dichtenden Volksgeist bzw. von einem Kollektiv geschaffen worden, ist in der neueren Forschung aufgegeben worden. "Das Volk als Kollektiv hat sich nirgends ... als eigenschöpferisch erwiesen, die Masse nie e(inen) Vers bilden, e(inen) Gedanken entwickeln und ein Kunstwerk nach bewußtem Plan entwerfen und ausführen können. Jede Dichtung, ob groß oder klein, ist Schöpfung eines Autors". Diesem konnten zwar "Begriff und Forderung nach individueller Genialität fernliegen, und er konnte seine Individualität ganz hinter den volkstüml(ichen) Inhalt seiner Dichtung zurücktreten lassen ... und doch war der bewußte persönl(iche) Schöpfer stets vorhanden ... Der Anteil des Volkes — d.h. stets der Vielzahl einzelner — an der V(olksdichtung) beschränkt sich daher auf die mündliche Weitergabe" [52]. Vielmehr sollte durch die Anonymität der Evangelien die Person der individuellen Verfasser im Stil alttestamentlicher Geschichtsschreibung hinter den von ihnen weitergegebenen Stoff zurücktreten [53].

Die volkstümlichen Biographien weisen eine Reihe formaler Ähnlichkeiten mit den Evangelien auf: ihr umgangssprachliches Sprachniveau, ihren lockeren Episodenstil und ihre Vorliebe für die direkte Rede, speziell den natürlichen Dialog. Andererseits unterscheiden sich die neutestamentlichen Evangelien von den paganen Biographien der Volksliteratur durch ihre zahlreichen Parallelismen auf Satz- und Perikopenebene, ihre Chiasmen und Ringkompositionen [54], den Stil ihrer

---

kus-Philologie. Historische, literargeschichtliche und stilistische Untersuchungen zum zweiten Evangelium (Hrsg. H. Cancik) (WUNT 33; Tübingen 1984) 131-163, hier 131.

[52] VON WILPERT, *Sachwörterbuch der Literatur*, 1010-1011.

[53] BAUM, "Anonymity", 127-130, 134-139.

[54] E. NORDEN, *Agnostos Theos* (Stuttgart [5]1971) 360-364; F. REHKOPF, "Der 'Parallelismus' im NT. Versuch einer Sprachregelung", *ZNW* 71 (1980) 46-57; J.W. WELCH (Hrsg.), *Chiasmus in Antiquity: Structures, Analyses, Exegesis* (Hildesheim 1981); A. BERLIN, *The Dynamics of Biblical Parallelism* (Bloomington, IN 1985).

Gleichniserzählungen, die etwa ein Drittel ihres Redestoffs ausmachen [55], sowie die vielen lexikalischen und syntaktischen Semitismen [56], die ihre hellenistische Normalprosa durchziehen.

Weiterhin unterscheiden die biographischen Volksbücher sich durch ihre Zugehörigkeit zur paganen Unterhaltungsliteratur deutlich von den neutestamentlichen Erzählbüchern. Einen ernsthaften didaktischen Zweck hatte die pagane Volksliteratur nicht. In dieser Hinsicht gleichen die Evangelien eher den Biographien der griechisch-römischen Hochliteratur, die ihr Publikum vor allem belehren wollten.

Dem Vorschlag, die Evangelien von der griechisch-römischen Klein- bzw. Volksliteratur abzuleiten, steht im Übrigen ein chronologischer Sachverhalt im Weg: Die Lebensbeschreibungen Äsops, des Alexander, Homers und des Secundus sind allesamt jünger als die Evangelien [57].

Daraus folgt: Die Evangelien sind den volkstümlichen Biographien ähnlicher als denen der griechisch-römischen Hochliteratur. Gleichzeitig unterscheiden sie sich in mehrfacher Hinsicht von der paganen Kleinliteratur und können auch aus chronologischen Gründen nicht von dieser abgeleitet werden.

IV. Die Evangelien und die alttestamentlichen Biographien

Im Alten Testament finden sich biographische Erzählungen über die Erzväter und ihre Söhne, Mose und seine Nachfolger, die Richter und Könige Israels und die Propheten. Diese Lebensbeschreibungen werden jedoch nicht in selbstständigen Büchern präsentiert, sondern sind Teil der großen Geschichtswerke [58]:

---

[55] A.D. BAUM, "Bildhaftigkeit als Gedächtnishilfe in der synoptischen Tradition", *ThBeitr* 35 (2004) 4-16, hier 10-13.

[56] K. BEYER, *Semitische Syntax im Neuen Testament. Bd. 1. Satzlehre. Teil 1* (Göttingen ²1968); E.C. MALONEY, *Semitic Interference in Marcan Syntax* (SBL Dissertation Series 51; Chicago, IL 1981); H.P. RÜGER, "Die lexikalischen Aramaismen im Markusevangelium", *Markus-Philologie*, 73-84; R.A. MARTIN, *Syntax Criticism of the Synoptic Gospels* (Studies in Bible and Early Christianity 10; Lewiston, NY 1987).

[57] REISER, "Stellung", 5.

[58] Vgl. K. BALTZER, *Die Biographie der Propheten* (Neukirchen-Vluyn 1975) 22-23.

- Abraham (Gen 12-25)	Berufung bis Tod
- Isaak (Gen 17-35)	Geburt bis Tod
- Jakob (Gen 25-50)	Geburt bis Tod
- Joseph (Gen 37-50)	Jugend bis Tod
- Mose (Ex 2-Dtn 34)	Geburt bis Tod
- Samuel (1 Sam 1-25)	Geburt bis Tod
- Saul (1 Sam 9-31)	Jugend bis Tod
- David (1 Sam 16-1 Kön 2)	Berufung bis Tod
- Salomo (1 Kön 1-11)	Geburt bis Tod
- Rehabeam (1 Kön 12-14)	Amtsantritt bis Tod
- Elia (1 Kön 17-2 Kön 2)	Wirken bis Himmelfahrt
- Elisa (1 Kön 19-2 Kön13)	Berufung bis Tod

Einige alttestamentliche Bücher konzentrieren sich zwar auf das Wirken einer Einzelperson, verfolgen dies aber nur selten bis zu deren Tod. Bis auf das Buch Tobit werden die folgenden selbstständigen Werke der oben gegebenen Definition einer Biographie nicht gerecht:

- Ruth	Heirat bis Geburt eines Sohnes
- Esther	Erwählung zur Königin bis Purimfest
- Jona	Beauftragung bis Zurechtweisung
- Tobit	Jugend bis Tod

1. *Die Evangelien als Biographien im alttestamentlichen Stil*

Johann Gottfried Herder zufolge weisen die Evangelien die größte Verwandtschaft mit der hebräischen Geschichtsschreibung auf: "Sind ihre Evangelien Geschichte und Biographie nach einem Ideal der Griechen und Römer? Nein ... Jeder Geschichtschreiber gehört seiner Nation, Zeit und Sprache ... zu ... Attische oder Römische Geschichtschreiber an den Evangelisten finden zu wollen, ist eine vergebliche Mühe ... des ganzen Genius ihrer Denkart und Composition wegen" [59]. Die "im Ton der einfachsten Erzählung" gebotenen Geschlechtsregister, Gleichnisse und Wundergeschichten gehörten dem "Geschichtstyl der Ebräer" an. Die Evangelien

[59] J.G. HERDER, *Vom Erlöser der Menschen.* Nach unsern drei ersten Evangelien ([1796] Sämtliche Werke 19; Hildesheim 1967) 135-252, hier 194-195.

seien ganz im Stil der hebräischen Geschichtsschreibung verfasst (195-196, 216-224).

Auch Theodor Zahn hat die Evangelien vor über 100 Jahren ausdrücklich nicht der griechisch-hellenistischen, sondern der alttestamentlich-jüdischen Literatur zugeordnet: "Von Art und Kunst griechischer Geschichtsschreibung hat jedenfalls der Verfasser unseres ersten Evangeliums nichts gewußt. Es liest sich wie ein alttestamentliches Geschichtswerk" [60].

Ähnlich urteilte Martin Hengel: "Das Vorbild für die Sammlung und literarische Darbietung ,biographischer' Jesusüberlieferung", sei "in der alttestamentlich-jüdischen Geschichtsschreibung" zu suchen [61].

In jüngerer Zeit hat sich vor allem Marius Reiser dafür ausgesprochen, die Evangelien aufgrund ihrer Erzählweise nicht der paganen, sondern der jüdischen Literatur zuzuordnen. Ihr niedriges Sprachniveau, ihren Episodenstil, ihre Vermeidung des Ich-Stils und ihre Vorliebe für die direkte Rede und den Dialog hätten die Evangelien aus der alttestamentlichen Erzählweise übernommen. Die Evangelien wiesen "in sprachlich-stilistischer wie formaler Hinsicht am meisten Gemeinsamkeiten mit den biographischen Erzählungen des Alten Testaments bzw. der Septuaginta" auf. Am größten seien die Übereinstimmungen mit den biographischen Erzählungen des Jeremiabuchs (Jer 36-45 = LXX 43-51) [62].

2. *Die relative Nähe zur alttestamentlichen Erzählliteratur*

Die literaturgeschichtliche Nähe der Evangelien zum Alten Testament und zu den biographischen Erzählungen der Septuaginta lässt sich folgendermaßen zusammenfassen:

— So wie alle vier neutestamentlichen Evangelien wurden auch sämtliche alttestamentlichen Geschichtsbücher ursprünglich anonym verfasst [63]. Zudem melden sich weder die alt- noch die neutestamentlichen Erzähler mit eigenen Autorenreflexionen zu Wort.

---

[60] Th. ZAHN, "Der Geschichtschreiber und sein Stoff im Neuen Testament", *ZKWL* 9 (1888) 581-596, hier 588.

[61] M. HENGEL, *Zur urchristlichen Geschichtsschreibung* (Stuttgart ²1984) 11-35, hier 33-34.

[62] REISER, "Stellung", 20-24.

[63] J. WEINBERG, "Authorship and Author in the Ancient Near East and the Hebrew Bible", *HebStud* 44 (2003) 157-169; A. MILLARD, "Authors, Books

— Wie drei der vier Evangelien fehlt auch allen alttestamentlichen Geschichtsbüchern der in der griechisch-römischen Literatur übliche technische Prolog. Dafür sind die Eröffnungssätze der Evangelien denen alttestamentlicher Bücher sehr ähnlich:

"Buch der Geschichte Jesu Christi, des Sohnes Davids, des Sohnes Abrahams ..." (Mt 1,1).	"Buch der Geschichte Tobits, des (Sohnes) Tobiels, des (Sohnes) Hananiels ..." (Tob 1,1 LXX).
"Anfang des Evangeliums Jesu Christi, des Sohnes Gottes ..." (Mk 1,1).	"Anfang des Wortes des Herrn zu Hosea ..." (Hos 1,2).
"Es war in den Tagen des Herodes, des Königs von Judäa ..." (Lk 1,5).	"Und es geschah auch in den Tagen Jojakims, des Sohnes Josias, des Königs von Juda ..." (Jer 1,3).
"Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und das Wort war Gott ..." (Joh 1,1).	"Im Anfang schuf Gott die Himmel und die Erde ..." (Gen 1,1).

— Der parataktische Episodenstil, der die Darstellung der Evangelien in vielen Abschnitten kennzeichnet, findet sich auch in den alttestamentlichen Geschichtsbüchern [64]. Er liegt nicht nur über weite Strecken in der synoptischen Darstellung des Wirkens Jesu in Galiläa (Mt 4–18 par Mk 1–9 par Lk 4–9) und seiner letzten Reise nach Jerusalem (Mt 19–20 par Mk 10 par Lk 9–19) vor. Er findet sich auch in den Elija- und Elischa-Erzählungen der Königebücher. Die Ereignisse sind teils locker chronologisch oder geographisch, teils ganz parataktisch verbunden (2 Kön 2,9–8,15).

---

and Readers in the Ancient World", *The Oxford Handbook of Biblical Studies* (Hrsg. J.W. ROGERSON – J.M. LIEU (Oxford 2006) 544-564.

[64] REISER, *Sprache*, 98-105.

— Der alttestamentliche Redestoff ist dem der Evangelien im Umfang (40-65%) sowie in der Vorliebe für die direkte Rede und den Dialog ähnlich [65].

— Das Stilniveau der Septuaginta bewegt sich auf der Ebene der hellenistischen Normalprosa und entspricht damit dem der Evangelien [66].

— Auf der Ebene der Kleinformen enthält das Alte Testament einzelne Wunder- und Berufungsgeschichten, die denen der Evangelien sehr ähnlich sind. Im alttestamentlichen Elija- und Elischazyklus gibt es eine Reihe von Episoden, die den Episoden in den Evangelien inhaltlich ähnlich sind.

Dazu gehört die Erzählung von der Berufung Elischas durch Elija in 1 Kön 19,19-21. Von ganz ähnlichen Anforderungen Jesu an seine potenziellen Nachfolger berichten zwei parallele Episoden in Lk 9,59-60 und 9,61-62.

Auch die Erzählung von der Ölvermehrung durch Elischa in 2 Kön 4,1-7 hat eine synoptische Parallele. Inhaltlich eng verwandt sind die synoptischen Brotvermehrungsgeschichten, besonders die Episode von der Speisung der 4000 (Mt 15,32-38).

An zwei Stellen unterscheiden sich die neutestamentlichen von den alttestamentlichen Biographien:

— Im Unterschied zum Lukasevangelium, das mit einem technischen Prolog eröffnet wird (Lk 1,1-4), und zum Johannesevangelium, das mit technischen Epilogen schließt (Joh 20,30-31; 21,24-25), weisen die alttestamentlichen Geschichtsbücher keine derartigen Paratexte auf. Diese stammen aus der griechisch-römischen Literatur [67].

— Das Alte Testament kennt zwar biographische Berichte, die in Geschichtswerke integriert sind, aber im Unterschied zum Neuen

---

[65] Ibid.; S. BAR-EFRAT, *Narrative Art in the Bible* (JSOTSS 70/BiLiSe 17; Sheffield 1989), 147; und A.D. BAUM, "Zu Funktion und Authentizität der *oratio recta*. Hebräische und griechische Geschichtsschreibung im Vergleich", *ZAW* 115 (2003) 586-607.

[66] L. RYDBECK, *Fachprosa, vermeintliche Volkssprache und Neues Testament*. Zur Beurteilung der sprachlichen Niveauunterschiede im nachklassischen Griechisch (AUU – SGU 5; Uppsala 1967); REISER, *Sprache*, 29-33.

[67] D. EARL, "Prologue-form in Ancient Historiography", *ANRW* I. 2. (1972) 842-856; A.D. BAUM, "Lk 1,1-4 zwischen antiker Historiografie und Fachprosa. Zum literaturgeschichtlichen Kontext des lukanischen Prologs", *ZNW* 101 (2010) 33-54.

Testament (mit Ausnahme von Spätschriften wie dem Tobitbuch) keine selbstständigen Biographien.

Darüber hinaus weisen die Evangelien einige Eigenheiten auf, zu denen sich die engsten Analogien in einem anderen Gebiet der jüdischen Literatur finden.

V. Die Evangelien und der biographische Stoff der Rabbinen

Die rabbinische Literatur enthält keine Gesamtbiographien jüdischer Schriftgelehrter. Es wurden lediglich kleinere Sammlungen mit Aussprüchen derselben Rabbinen zusammengestellt. Am weitesten hat sich der Traktat Avot de Rabbi Nathan, der viele Episoden mit Worten und Taten aus dem Leben verschiedener Rabbinen enthält, der Gesamtbiographie angenähert[68]. Obwohl für Rabbinen wie Rabbi Eliezer ben Hyrkanus genügend biographisches Material über den Anfang seiner Torastudien, seine Worte und Taten und seinen Tod vorhanden war, ist dies niemals zu einem Ganzen zusammengefügt worden. Erst in der modernen Judaistik ist man diesen Schritt gegangen. So enthält die "Encyclopaedia Judaica" (1971) zu vielen Tannaiten und Amoräern biographische Gesamtdarstellungen, die aus dem biographischen Material der rabbinischen Traditionsliteratur gespeist sind. "Daß die Tannaiten und Amoräer nicht selbst solche Biographien hergestellt haben, liegt einfach daran, daß sie den einzelnen Rabbi nicht für so überragend hielten, daß sie nun besonders für ihn eine Biographie für unerlässlich empfanden" [69].

1. *Die Evangelien als Biographien im rabbinischen Stil*

Dennoch sind die Evangelien vereinzelt als rabbinische Biographien betrachtet worden. Viele Formmerkmale der alttestamentlich-frühjüdischen Literatur finden sich auch in der rabbinischen Literatur.

Dies hat bereits Adolf Schlatter betont. Er lokalisierte den Hintergrund der Evangelien ebenfalls im jüdischen Bereich, speziell in den biographischen Stücken der rabbinischen Traditionsliteratur.

---

[68] J. NEUSNER, *Why no Gospels in Talmudic Judaism?* (Brown Judaic Studies 135; Atlanta, GA 1988) 49-72.

[69] P. FIEBIG, *Der Erzählungsstil der Evangelien im Lichte des rabbinischen Erzählungsstils untersucht* (Leipzig 1925) 88.

In seiner Studie über den Schriftgelehrten Jochanan ben Zakkai (1. Jh. n.Chr.) schrieb er, zu den neutestamentlichen Evangelien gebe es "stilistisch keine genaueren Parallelen, als die Erinnerungen an die Werke und Worte der Lehrer des ersten Jahrhunderts, wie sie in der kasuistischen Literatur enthalten sind" [70].

Philip Alexander meint, ein frühjüdisches Leben Eliezers "könnte etwa so ausgesehen haben wie das Markusevangelium". Dass man keine solchen Lebensbeschreibungen von Rabbinen verfasst hat, dürfte Alexander zufolge einen Hauptgrund gehabt haben: "Dass Zentrum des rabbinischen Judentums war die Tora; das Zentrum des Christentums war die Person Jesu" [71]. Anders als im antiken Judentum, wo biographische Einzelerzählungen lediglich als Illustrationsmaterial für die Toradeutung verwendet wurden, dienten sie im frühen Christentum als Bausteine für eine Gesamtbiographie Jesu.

2. *Die relative Nähe zur rabbinischen Traditionsliteratur*

Die biographischen Einzeltexte der rabbinischen Traditionsliteratur teilen eine Reihe von stilistischen Merkmalen mit den neutestamentlichen Evangelien:

— Die rabbinische Traditionsliteratur ist ebenfalls "anonym". [72]

— Die rabbinische Erzähltechnik ist in höchstem Maße "episodisch". Die Episoden stellen zum größten Teil inhaltlich geschlossene Einheiten dar und dürften vor ihrer Integration in die rabbinischen Schriftwerke separat existiert haben [73].

— Der Redestoff nimmt einen breiten Raum ein und erscheint fast vollständig in *oratio recta*. "Im Hebräisch-Aramäischen ... gibt es die indirekte Rede kaum, ganz anders als im Lateinischen und Griechischen" (72-73).

— Die biographischen Anekdoten bestehen zu einem erheblichen Teil aus "Dialogen" [74].

---

[70] A. SCHLATTER, *Jochanan Ben Zakkai, der Zeitgenosse der Apostel* (Gütersloh 1899) 8.

[71] P.S. ALEXANDER, "Rabbinic Biography and the Biography of Jesus. A Survey of the Evidence", *Synoptic Studies* (Hrsg. C.M. TUCKETT) (JSNTSS 7; Sheffield 1984) 19-50, hier 40-41.

[72] NEUSNER, *Why No Gospels*, 70-72.

[73] FIEBIG, *Erzählungsstil*, 108-109.

[74] Ibid. 73, 89, 91 usw.; ALEXANDER, "Rabbinic Biography", 34-37.

— Viele Aussprüche der Rabbinen folgen genauso wie zahlreiche synoptische Herrenworte den Gesetzmäßigkeiten des semitischen Parallelismus [75]. Das folgende Beispiel kann das verdeutlichen:

Mt 5,23-24	m Pes III 7
"Wenn du nun deine Gabe darbringst zu dem Altar	"Wer hingeht, sein Passalamm zu schlachten …
und dich dort erinnerst, dass dein Bruder etwas gegen dich hat,	und sich erinnert, dass er gesäuertes im Haus hat,
so lass deine Gabe dort vor dem Altar und geh vorher hin, versöhne dich mit deinem Bruder …".	muss … umkehren und wegschaffen …"[76].

Auch zu den Kleinformen vieler Einzelstücke innerhalb der Evangelien bietet der biographische Stoff der rabbinischen Traditionsliteratur nahe Parallelen. Bereits Paul Fiebig hat systematisch gezeigt, dass die tannaitische Literatur zu den Aussprüchen, Gleichnissen, Gebeten und Vorkommnissen der Evangelien zahllose enge Formverwandte aufweist.

— Die rabbinischen Gleichnisse sind den synoptischen Gleichnissen in Aufbau, Bildgebrauch und Inhalt ähnlicher als irgendwelche anderen antiken Texte [77]. Ein Jochanan ben Zakkai (bis etwa 90 n.Chr.) zugeschriebenes Gleichnis handelt von einem König, der zu einem Fest einlädt und nur festlich gekleidete Gäste einlässt, während unpassend gekleidete Gäste abgewiesen werden. Ein solches Gleichnis hat auch Jesus erzählt:

---

[75] FIEBIG, *Erzählungsstil*, 31, 89.

[76] Übersetzung nach D. CORRENS, *Die Mischna ins Deutsche übertragen* (Wiesbaden 2005) 192.

[77] P. FIEBIG, *Die Gleichnisreden Jesu im Lichte der rabbinischen Gleichnisse des neutestamentlichen Zeitalters* (Tübingen 1912); R.M. JOHNSTON – H.K. MCARTHUR, *They Also Taught in Parables.* Rabbinic Parables from the First Centuries of the Christian Era (Grand Rapids, MI 1990).

b Schab 153a	Mt 22,1-14
"Rabbi Jochanan ben Zakkai sagte ein Gleichnis:	"Und Jesus begann und redete wieder in Gleichnissen zu ihnen und sprach:
Einst lud ein König seine Diener zur Mahlzeit und setzte ihnen keine Zeit fest ...	Mit dem Reich der Himmel ist es wie mit einem König, der seinem Sohn die Hochzeit bereitete ...
Als der König plötzlich nach seinen Dienern verlangte, traten die Klugen geschmückt ein, die Toren dagegen traten in ihrem Schmutz ein. Da freute sich der König über die Klugen und zürnte über die Toren und sprach: Diese da, die sich zur Mahlzeit geschmückt haben, mögen sich setzen und essen und trinken; jene aber, die sich zur Mahlzeit nicht geschmückt haben, mögen stehen bleiben und zuschauen" [78].	Als aber der König hereinkam, die Gäste zu besehen, sah er dort einen Menschen, der nicht mit einem Hochzeitskleid bekleidet war. Und er spricht zu ihm: Freund, wie bist du hier hereingekommen, da du kein Hochzeitskleid hast? Er aber verstummte. Da sprach der König zu den Dienern: Bindet ihm Füße und Hände, und werft ihn hinaus in die äußere Finsternis: da wird das Weinen und das Zähneknirschen sein. Denn viele sind Berufene, wenige aber Auserwählte".

Darüber hinaus hat die Unterscheidung zwischen klugen und törichten Knechten bzw. Jungfrauen in b Schab 153a eine enge Parallele in Jesu Gleichnis von den zehn Jungfrauen (Mt 25,1-13). — Auch die rabbinischen Wundergeschichten über Choni den Kreiszieher (gest. 65 v.Chr.) und Chanina ben Dosa (1. Jh.n.Chr.) sind den synoptischen Wundergeschichten teilweise sehr ähnlich [79].

---

[78] Zitiert nach L. GOLDSCHMIDT, *Der Babylonische Talmud* (Frankfurt 1996) I, 927-928.

[79] Vgl. P. FIEBIG, *Jüdische Wundergeschichten des neutestamentlichen Zeitalters unter besonderer Berücksichtigung ihres Verhältnisses zum Neuen Testament bearbeitet* (Tübingen 1911); M. BECKER, *Wunder und Wundertäter im frührabbinischen Judentum* (WUNT II/144; Tübingen 2002) 291-378.

Eine rabbinische Wundererzählung über Chanina ben Dosa hat eine enge Parallele in der Heilung des Beamtensohns, die in Joh 4,46-53 erzählt wird:

Joh 4,46-53	b Ber 34b
"Und es war in Kapernaum ein königlicher Beamter, dessen Sohn krank war.	"Einst erkrankte der Sohn R. Gamaliels
Als dieser gehört hatte, dass Jesus aus Judäa nach Galiläa gekommen sei, ging er zu ihm hin und bat, dass er herabkomme und seinen Sohn heile; denn er lag im Sterben …	und er sandte zwei Schriftgelehrte zu R. Chanina ben Dosa, dass er für ihn um Erbarmen flehe …
Jesus spricht zu ihm: Geh hin! Dein Sohn lebt …	Beim Herabsteigen sprach er zu ihnen: Gehet, das Fieber hat ihn verlassen …
Er erforschte nun von ihnen die Stunde, in der es besser mit ihm geworden sei; und sie sagten zu ihm: Gestern zur siebten Stunde verließ ihn das Fieber. Da erkannte der Vater, dass es in jener Stunde war, in der Jesus zu ihm sagte: Dein Sohn lebt. Und er glaubte, er und sein ganzes Haus".	Hierauf ließen sie sich nieder und schrieben die Stunde genau auf, und als sie zu R. Gamaliel kamen, sprach er zu ihnen: Beim Kult, weder habt ihr vermindert noch vermehrt: genau dann geschah es, in jener Stunde verließ ihn das Fieber, und er bat uns um Wasser zum Trinken"[80].

Die formalen und inhaltlichen Parallelen, die sich in der rabbinischen Literatur zu den Einzelstücken der synoptischen Evangelien finden, sind diesen häufig ähnlicher als vergleichbare Stücke aus dem Alten Testament und erst recht als diejenigen aus der paganen griechischen Literatur [81]. Insofern vermochte die frühe rabbinische Tradition zwar nicht als Vorbild für die Evangelien als Großform zu dienen, bot aber durchaus die engsten formalen Analogien zu vielen evangelischen Einzelperikopen.

[80] Zitiert nach GOLDSCHMIDT, *Der Babylonische Talmud*, I, 155-156.
[81] ALEXANDER, "Rabbinic Biography", 41-42.

VI. Der literaturgeschichtliche Ort der neutestamentlichen Biographien

Die Antike kannte nicht nur keine strengen Gattungsregeln für biographische Schriften — in antiken Biographien konnten je nach persönlicher Prägung und Neigung ihres Autors sowohl hoch- und kleinliterarische als auch jüdische und pagane Stilmittel miteinander kombiniert werden. Es ist daher legitim, die Evangelien als biographische Mischformen zu deuten. So hat Klaus Berger die Evangelien gleichzeitig mit den literarisch anspruchsvollen Biographien eines Plutarch und des volkstümlichen "Leben Äsops" verglichen und zusätzlich alttestamentliche Einflüsse angenommen [82]. Auch Hubert Cancik liest die Evangelien als Lebensbeschreibungen "zwischen zwei Welten ... als Fortsetzung des Alten Testaments, aber mit einer stärkeren Zuwendung zu den Hellenen": Die paganen Leser des Markus "werden sein Evangelium als Biographie Jesu gelesen haben, wenn auch als eine ziemlich exotische". Seine Exotik ergibt sich Cancik zufolge aus seiner Nähe zur alttestamentlichen Prophetenüberlieferung und speziell zu den Königebüchern [83].

Wenn die Evangelien eine biographische Mischform darstellen, in der sich unterschiedliche Einflüsse nachweisen lassen, stellt sich die Frage, welcher der nachweisbaren Einflüsse überwiegt. Detlef Dormeyer sieht in den Evangelien eine "Sonderbildung aus der alttestamentlichen Prophetenbiographie und hellenistischer Idealbiographie", mit einem Schwerpunkt in der paganen Tradition [84]. Dagegen hat Marius Reiser die Evangelien zunächst mit der antiken Volksliteratur verglichen [85], dann aber vor allem die Nähe der Evangelien zur alttestamentlichen Geschichtsschreibung herausgestellt und den jüdischen Wurzeln die Priorität eingeräumt [86].

---

[82] BERGER, "Hellenistische Gattungen", 1244 u.ö.

[83] H. CANCIK, "Die Gattung Evangelium. Das Evangelium des Markus im Rahmen der antiken Historiographie", *Markus-Philologie*, 85-115, hier 94-99.

[84] D. DORMEYER, *Evangelium als literarische und theologische Gattung* (EdF 263; Darmstadt 1989) 181-184.

[85] REISER, "Alexanderroman", 131-163.

[86] ID., "Stellung", 1-27.

Die Intensität der unterschiedlichen literarischen Einflüsse lässt sich am besten anhand einer einfachen Tabelle darstellen. Darin gilt: "+" = häufig oder immer, "o" = teilweise, "–" = selten oder nie:

Merkmale	pagan			jüdisch	
	Hochlit.	Kleinlit.	Evan.	alttest.	rabbin.
eigenständige Großform	+	+	+	–	–
kein Name	–	+	+	+	+
keine Reflexion	–	+	+	+	+
Eröffnungssatz	–	–	+	+	–
Prolog/Epilog	+	o	o	–	–
Normalprosa	–	+	+	+	+
Semitismen	–	–	+	+	(+)
Parallelismen	–	–	+	+	+
Chiasmen	–	–	+	+	+
Episoden	o	o	+	o	+
viel Redestoff	–	+	+	+	+
überwiegend direkte Rede	–	+	+	+	+
Dialoge	–	+	+	+	+
Gleichnisse	–	–	+	o	+
Wundergeschichten	–	–	+	+	+
Berufungsgesch.	–	–	+	+	+
didaktischer Zweck	+	o	+	+	+

Die ursprünglichen Leser der Evangelien nahmen beim Lesen mehrere Gattungsmerkmale dieser Bücher wahr (Spalte 4): Sie hielten eigenständige Biographien in Händen. Diese waren anonym und frei von Autorenreflexionen, begannen aber mit markanten Eröffnungssätzen und waren in zwei Fällen zusätzlich mit einem Prolog bzw. zwei Epilogen versehen. Stilistisch bewegten diese Lebensbeschreibungen sich auf der Ebene der Normalprosa, die von Semitismen, Parallelismen und Chiasmen durchzogen war. Sie setzten sich über weite Strecken aus Einzelepisoden zusammen, die vielfach parataktisch nebeneinander standen. Zu diesen Episoden gehörten

u.a. zahlreiche Gleichnisse, zahlreiche Wundergeschichten und einige Berufungsgeschichten. Die Bücher enthielten viel Redestoff, der vornehmlich direkt und teilweise dialogartig präsentiert wurde. Sie dienten nicht der Unterhaltung, sondern der Unterweisung.

Antike Leser, die sich in der paganen und jüdischen Literatur ihrer Zeit auskannten, konnten folgende Vergleiche anstellen:

— Mit den Biographien der griechisch-römischen Hochliteratur (Spalte 2) wiesen die neutestamentlichen Evangelien relativ wenige spezifische Übereinstimmungen auf. Gemeinsam waren den neutestamentlichen und den hochliterarischen Biographien primär die selbstständige biographische Großform, die Prologe und Epiloge bei Lukas und Johannes und der unterweisende Zweck.

— Deutlichere Ähnlichkeiten wiesen die Evangelien mit den Biographien der paganen Volksliteratur (Spalte 3) auf. Allerdings fehlten den volkstümlichen Biographien vergleichbare Eröffnungssätze, semitische Parallelismen und Chiasmen sowie lexikalische und syntaktische Semitismen. Sie enthielten ebenfalls keine nahen Analogien zu den synoptischen Kleinformen (Gleichnisse, Wundergeschichten, Berufungsgeschichten) und dienten in der Regel nicht der Unterweisung, sondern der Unterhaltung ihrer Leser.

— Noch ähnlicher waren die Evangelien den Lebensbeschreibungen in der alttestamentlichen Geschichtsschreibung (Spalte 5). Im Unterschied zum Neuen Testament enthielt das Alte jedoch so gut wie keine selbstständigen Biographien, keine Prologe oder Epiloge, weniger parataktische Episoden und keine ähnlichen Gleichnisse.

— Sehr ähnlich waren die Evangelien auch manchem biographischen Material in der rabbinischen Literatur (Spalte 6). Über die Ähnlichkeiten mit der alttestamentlichen Geschichtsschreibung hinaus enthielt die rabbinische Traditionsliteratur ebenfalls sehr ähnliche Gleichnisse und wesentlich mehr parataktische Episoden. Allerdings fehlten in der rabbinischen Traditionsliteratur die biographische Großform und mit ihr markante Eröffnungssätze und Prologe.

Die Großform Biographie könnten die Evangelisten sowohl aus der paganen Klein- als auch aus der paganen Großliteratur übernommen haben. Es fragt sich allerdings, ob die neutestamentlichen Autoren überhaupt solcher Vorbilder bedurften, um den Schritt von den unselbstständigen Biographien des Alten Testaments und den rabbinischen Sammlungen parataktischer Einzelepisoden zu selbstständigen biographischen Gesamterzählungen zu bewältigen.

Kleine Bausteine wie die technischen Prologe und Epiloge stammen aber eindeutig aus der griechisch-römischen Literatur.

Der Ort der neutestamentlichen Evangelien in der vielfältigen Landschaft der biographischen Literatur der Antike lässt sich demnach folgendermaßen beschreiben: Die neutestamentlichen Evangelien sind Biographien Jesu im alttestamentlich-rabbinischen Stil mit leichten griechisch-römischen Einschlägen.

FTH Gießen / ETF Leuven — Armin D. BAUM

SUMMARY

The New Testament Gospels exhibit an amalgam of biographical genre elements from Greco-Roman cultivated literature (*Hochliteratur*) and popular literature ("Kleinliteratur"), Old Testament historiography, and rabbinic literature. They display the least affinity with the erudite *Bioi* of Greco-Roman *Hochliteratur* (*pace* R. Burridge). Similarities with Greco-Roman popular lives are more evident. But M. Reiser's thesis that the Gospels were influenced to an even greater degree by the biographical sections of Old Testament history books can be further strengthened. In addition, it is possible to demonstrate close affinities between the Gospels and the biographical components of rabbinic literature. Overall the four New Testament Gospels can be characterized as biographies of Jesus in Old Testament and Rabbinic style with comparatively slight Greco-Roman influences.

ANIMADVERSIONES

What Did the Servant Give to Rebecca's Brother and Mother? *

Following the negotiation between the servant and Rebecca's family, "the servant brought out objects of silver and gold, and garments and gave them to Rebecca; and he gave מגדנת (*mgdnt*) to her brother and mother" (Gen 24,53). Thus the question arises: what is the meaning of *mgdnt*? Examination of the term *mgdnt* (fem.pl.) reveals that it derives from the root מגד (*mgd*) and appears only four times in the Hebrew Bible (Gen 24,53; 2 Chr 21,3; 32,23; Ezra 1,6). Major dictionaries and translations interpret the term in a similar way: "precious gifts" (*HALOT*); "gifts" (BDB), in Gen 24,53 and 2 Chr 21,3; 32,23, while in Ezra 1,6 as a "tribute"; "precious things"(*DCH*) [1]. Also the JPS translates it as "*presents*", KJV as "*precious things*", NIV as "*costly gifts*".

Two types of gifts are mentioned in the text: one for Rebecca and the other one for her family. This is the first time that Rebecca's family received any gifts from the servant. Interestingly, Rebecca's brother and mother received the gifts while her father is not mentioned. This suggests that the father was already dead; therefore the gifts were presented to the nearest kin, in this case her brother and mother. Probably our text refers to the bride price and gifts. In Akkadian they are known as *terḫâtum* and *biblum*. Bride prices were to compensate for the bride's services and potential offspring. This is what the Hebrew Bible calls *môhar* (Exod 22,16). The *biblum* were ceremonial marriage gifts to the bride's family. Giving gifts to the bride's family is also attested in Genesis 34 in the story of the rape of Dinah. Shechem was willing to give Jacob and his sons a *mattān* 'a voluntary gift" over and above the *môhar* 'the bride price,' on the condition that they would give him Dinah for a wife. It appears that *mattān* corresponds to the Akkadian *biblum,* the ceremonial gifts that were given to the bride's family which are called *mgdnt*. Thompson, on the other hand, pointed out that in the Ancient Near East gifts were often given at marriage but these were not necessarily related to *terḫatu* or "bride price" [2]. Nevertheless the question still remains: what kind of gifts are the *mgdnt*? We will demonstrate that *mgdnt* are fruits. In support of this interpretation, I will examine the masculine form *meged* which is mentioned five times in the blessing bestowed on Joseph (Deut 33,13-16); and the masculine plural

* Dedicated to the memory of Quintin Baker, a godly man.

[1] *HALOT*, 2, 543; BDB, 550; *DCH*, 132.

[2] T.L. Thompson, *The Historicity of the Patriarchal Narratives: The Quest for the Historical Abraham* (BZAW 133; New York 1974) 251.

מגדים which appears three times in the Song of Songs or Canticle (4,13.16; 7,14). What is the meaning of the great bounty of his master that the servant took with him (Gen 24,10) ? I will demonstrate that *mgdnt* signifies the fruits that the servant gave to Rebecca's brother and mother.

I. *mgdnt* in the Bible

Outside the book of Genesis the Hebrew term *mgdnt* is mentioned only three times in the Hebrew Bible (2 Chr 21,3; 32,23; Ezra 1,5-6). In 2 Chr 21,3, Jehoshaphat gave his sons silver, gold, and *mgdnt*. The term appears again in 2 Chr 32,23, after the deliverance from King Sennacherib of Assyria, many people brought tribute to God at Jerusalem. In addition *mgdnt* were brought to King Hezekiah of Judah. In the ancient world it was customary to send tribute to kings, which included fruits. The *mgdnt* which are mentioned here refer to fruits that were brought to King Hezekiah. It is noteworthy that King Jehoshaphat gave *mgdnt* to his sons, whereas in the second incident it is the people of Israel who gave *mgdnt* to King Hezekiah. In these two events royal figures receive *mgdnt*. In Ezra 1,5-6 the chief of the clans of Judah and Benjamin and the priests and Levites were ready to go to Jerusalem to build the House of the Lord. All their non-Jewish neighbors supported them with silver vessels, gold, goods, livestock, and with *mgdnt*. Here *mgdnt* are given on the eve of the long journey to Jerusalem. Thus, it is possible that it refers to fruits that were taken for the long journey. It is similar to the passage from Genesis where the servant took *mgdnt* on his long journey to Mesopotamia. The fact that the fruits were taken on a long journey that lasted for several months points to dried fruits. It is noteworthy here that the Hebrew word *mgdnt* shows up in postexilic books such as Ezra 1,6; 2 Chr 21,3; 32,23. Therefore, Genesis 24 is a late composition written in the fifth century BCE. A. Rofé arrived at this conclusion after his examination of different aspects of the story, such as its language, legal institutions, religious concepts, literary connections, literary character and message [3]. It has been suggested that the Hebrew word is a loan word from the Old Iranian *migda* which means "fruit". It is possible that the origin of the word is Semitic and was borrowed by the Iranian language at first but during the second temple period was again borrowed by the Hebrew in the form of *mgdnt* [4]. Moreover, the

---

[3] A. ROFÉ "An Enquiry into the Betrothal of Rebekah", *Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte.* Festschrift für Rolf Rendtorff zum 65. Geburstag (eds. E. BLUM – C. MACHOLZ – E.W. STEGEMANN) (Neukirchen-Vluyn 1990) 27-39.

[4] W.B. HENNING, "Two Manichaean Magical Texts with an Excursus on the Parthian Ending – *ēndēh*", *BSOAS* 12 (1947) 56.

masculine form *meged* and the plural מגדים are found in late Mishnaic Hebrew. This provides further evidence that our text from Genesis is a late composition [5].

Remarkably, the term *mgdnt* appears together with silver and gold in three of the four citations (Gen 24,53; Ezra 1,6; 2 Chr 21,3). The mention of silver and gold very likely prompted the translation of *mgdnt* as precious gifts. However, we will demonstrate that this is not the case and that *mgdnt* should be taken as a reference to fruits.

II. *meged* in the Bible

The masculine singular noun *meged* appears five times in Deut 33,13-16. Major translations and dictionaries vary on how they render this noun: "a harvest of fruits" (*HALOT*); "gifts of nature" (BDB); and "choice produce" (*DCH*) [6]. In Aramaic מגדא and the plural מגדין signify "fine fruits, delicacies", which the LXX renders as τά ὡραία. In Syriac *magdā* means fruit — plural מגדים and *mgdnt* — while in Arabic *majd* means "glory", "honor", "nobility", and in Palmyrene מגדא means precious offering [7].

Deuteronomy 33,13-17 contain blessings that were bestowed on Joseph. It is believed that those blessings were given when the tribes of Joseph and Ephraim were stronger than the rest of the tribes of Israel. According to Cassuto this blessing was part of the liturgy of the tribe of Ephraim, probably at the temple of Shiloh [8]. The emphasis in these blessings is on fertility. The blessings on Joseph resemble the blessings that were given to Joseph by Jacob (Gen 49,22-26). The blessing of fertility in Deut 33,13-16 coincides with Gen 49,25-26. The repetition of the word *meged* creates a connection between the two texts. Tigay says that the word *meged* has a double meaning, with the sense of "gift", "blessing", and "choice of fruits". The double meaning is that the rain and water are both the fruits of heaven and earth as well as their gifts [9]. According to Deut 33,13 the result of dew was abundant crops (*meged*).

Verse 14 mentions the bounteous (*meged*) yield of the sun, and the bounteous (meged) crops (*geresh*) of the moon. The first part mentions

---

[5] M. JASTROW, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature* (New York, 1950) 2,726.

[6] *HALOT*, 2,543; BDB, 550; *DCH*, 130.

[7] C.F. JEAN – J .HOFTIJZER, *Dictionnaire des inscriptions sémitiques de l'Ouest* (Leiden 1960) 142.

[8] U. CASSUTO, *Biblical and Canaanite Literatures* (Jerusalem 1979) 21.

[9] J. TIGAY, *Deuteronomy* (JPS Torah Commentary; Philadelphia, PA 1996) 327.

fruits that are warmed by the sun. Rashi (Rabbi Solomon ben Isaac 1040-1105) interpreted it as the precious fruits, which are sweetened by the rays of the sun. The second part speaks about crops that are influenced by the moon. There is word play here with months (ירחים) and moon (ירח). Therefore, it can refer to different crops ripening in the different months of the year or to the influence of the lunar cycles on plant growth. However, there is poetic parallelism with the word sun; thus the word moon is preferred here. According to Rashi there are some fruits which the moon matures, such as cucumbers and pumpkins. A similar idea is echoed by the Roman author Apuleius in words spoken to the moon goddess: "You who [...] nourish the joyous seeds with your moist fires" [10]. A Sumero-Akkadian hymn credits the moon god for fertility of crops [11]. A similar interpretation is also found in the *Sifre*: "And for the precious things of the fruit of the sun" (33,14).

Verse 15 speaks of the bounty (*meged*) of hills; this refers to agricultural products of the mountains and hills. Several biblical passages describe the mountains as a source of wealth and abundance. They are covered with fruit-bearing trees (Ezek 17,23; 36,8; Pss 72,16; 104,13; 147,8). The mountains shall drip with wine and the hills shall flow with milk (Joel 4,18; Amos 9,13). This imagery of the wealth of mountains has a long history and is mentioned in the Ancient Near Eastern literature [12]. In the epic of Gilgamesh we read: "The *yield* of hills and plain they shall bring thee as a tribute" [13].

The theme of fertility continues in verse 16 which mentions the bounty (*meged*) of earth and its fullness. This is a blessing for the fruitfulness of the plain as distinct from the mountains and hills. This is a summary of the previous blessing. The heavens above and earth below give all the conditions for the development of the fruits: moisture, the sun, the moon, the mountains and hills, and the soil. It is possible that this comprehensive list, with its mythical overtones, was intended as a polemic against paganism. In other words the passage from Deuteronomy comes to proclaim that the bounties of heaven, earth, the deep, the sun, and the moon are all blessings from YHWH whom Israel as a nation encounters by the burning bush on Horeb, the mountain of God.

---

[10] Apuleius, *Metamorphoses* (ed. J.A. HANSON) (Cambridge, MA 1989) 11.2.

[11] *ANET*, 386a.

[12] N. WALDMAN, "The Wealth of Mountain and Sea: The Background of a Biblical Image", *JQR* 71 (1981) 176-180.

[13] *ANET*, 84a.

III. The meaning of מגדים

מגדים the masculine plural of the root מגד appears in the Canticle three times: פרי מגדים (4,13); פרי מגדיו (4,16); מגדים (7,14). In two instances מגדים is juxtaposed with the Hebrew word which means fruit. מגדים is translated in various ways: "*delicious* fruits", (*HALOT*); "excellent fruit", (BDB); "fruit of *excellence*" (4,13); "of its *excellence*" (4,16); "all choice of fruits" (7,14), (*DCH*) [14]. The JPS translates it as "luscious fruits," similarly KJV as "pleasant fruits".

Examination of the Hebrew Bible shows that the word פרי is juxtaposed with other words which indicate the nature of the fruit. Therefore, we find פרי עץ fruit tree (Gen 1,29; Exod 10,15; Lev 27,30; Ezek 36,30); ופרי כל עץ תירוש ויצהר and of the fruit of every tree, wine and oil (Neh 10,38). פרי האדמה fruit of the soil (Deut 26,2.10; 28,33; Jer 7,20, etc.); פרי תבואה fruitful harvest (Ps 107,37). The same is the case with פרי מגדים. The word מגדים refers to a specific fruit, even though we cannot tell with certainty what specific kind of fruit it was.

Interestingly, the word מגדים is mentioned for the third time in Cant 7,14 but without the Hebrew word for fruit. Nevertheless, the several dictionaries and translations mentioned above understand it as referring to fruit. The JPS translates as a term modifying fruits: "At our doors all choice fruits". The preposition *'al* is taken to mean "over" or "above"; in other words the phrase would have the sense of putting good luck and fertility charms over doors. Pope suggests that it refers to hanging fruit at the wedding tent, which is mentioned already in the Talmud [15]. However, we should point out that, although fruits are mentioned, the word מגדים does not appear there. Nevertheless, in *b.Shab* 127b we read of מיני מגדים which seems to refer to all sorts of delicacies [16]. It is possible that the Talmudic phrase refers to fruits that were left to dry and so stored on shelves or above doorways.

IV. Fruits as a present

The Hebrew Bible reveals that food was an integral part of a gift. It is mentioned already in the story of Cain and Abel. Accordingly, Cain brought offerings (מנחה gift) to God which included the fruit of the soil (Gen 4,3). When Jacob sends his sons to Egypt, he tells them: "take some

---

[14] *HALOT*, 2,543 BDB, 550; *DCH*, 130.

[15] M.H. Pope, *Song of Songs* (AB 7C; New York 1977) 650.

[16] M. Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature* (New York 1950) 2,726.

of the choice products of the land in your baggage, and carry them down as a gift מנחה for the man — some balm and some honey, gum, ladanum, pistachio nuts, and almonds" (Gen 43,11). It was customary in the ancient world to send a tribute to a king. Therefore, Jesse who was honored by the drafting of his son, David, to Saul's service, sent his son, David, to the king's court. He sent him with bread, a skin of wine, and a kid (1 Sam 16,20). Later it was Abigail who sent food to David in order to appease him (1 Sam 25,18). The gift included bread, wine, sheep, parched cakes of raisin and cakes of pressed figs. When Solomon was the King of Israel, each prefect would have to furnish provisions for the King and all that were admitted to the King's table (1 Kgs 5,7).

Thus, when the people of Judah came to Jerusalem and gave King Hezekiah *mgdnt* (2 Chr 32,23), the term refers to food that was given to the king as a tribute. The same interpretation is valid for 2 Chr 21,3, where Jehoshaphat gave his sons many gifts that included silver, gold, and *mgdnt* (2 Chr 21,3). In this story King Jehoshaphat chose one of his sons, Jehoram, to be king and gave his other sons many gifts. The gifts included silver, gold, *mgdnt* and fortified cities. All those gifts were given in order to diffuse any future tension between the king-to-be and his brothers. By giving them fortified cities King Jehoshaphat wished to integrate his sons into the administration of the kingdom. In addition it strengthened the kingdom in different strategic locations. Since they were an integral part of the kingdom, they received *mgdnt* which comprised food provisions that were given to the king. Interestingly, Radak (Rabbi David ben Joseph Kimḥi 1060-1235) in his commentary on our verse interpreted the word *mgdnt* as a reference to the very best in any given category, such as fruits, clothes or precious stones.

On the eve of their return to Jerusalem from the exile, all the Gentile neighbors supported the Jews so they could return to Jerusalem (Ezra 1,6). The presents included silver vessels, gold, goods, livestock, and *mgdnt*. Three different categories are mentioned here. One category encompassed monetary assistance which comprised the silver vessels, gold, and goods. The livestock were animals for transportation, and the last category was *mgdnt* which was food for the long journey. Ralbag (Rabbi Levi ben Gershom known as Gersonides 1248-1344) interpreted it similarly. According to him, this is a general term for costly, highest quality items of any category such as clothing, food, or jewels.

The interpretation of the term *mgdnt* as fruits shows that this is the best solution among all the others. Nevertheless, we cannot exclude other possibilities, such as precious gifts – a term that appears in the major dictionaries and translations. However, in ancient times fruits were considered precious gifts – especially during times of famine. Therefore, it is not surprising that Jacob sent fruits to Egypt during the famine. This text shows the double meaning of fruits, which are also a precious gift.

V. *mgdnt*: delicious fruits

The fact that *mgdnt* refers to fruits was already noted by medieval commentators and the Midrash. Rashi in his commentary on Gen 24,53 interpreted the word *mgdnt* as delicious fruits and relates the word to מגדים: "The mandrakes yield their fragrance, at our doors all choice of fruits מגדים" (Cant 7,14). According to Rashi, Eliezer the servant brought various fine fruits from the land of Israel which he now gave to Rebecca's family. A similar interpretation was suggested by Radak who states that the noun refers to all precious things including fruits and garments; however, he suggested that the root is דגן.

In Midrash Rabbah, "R. Huna interpreted pearls; the Rabbis interpreted parched ears of corn and nuts. Were then parched ears of corn the most precious of all? This, however, is to teach you that if a man sets out on a journey without his necessary provisions, he will suffer. Similarly, 'But every woman shall ask of her neighbor [...] jewels of silver, and jewels of gold, and raiment' (Exod 3,22): was then raiment the most precious of all? This, however, is to teach you that if a man sets out on a journey without [adequate] raiment, he suffers. Similarly, 'And all that were round about them strengthened their hands with vessels of silver, with gold [...] and with *migdanoth*' (Ezra 1,6). Were then parched ears of corn the most precious of all? But it is to teach you that if a man sets out on a journey without adequate provision, he will suffer" [17].

There is yet another piece of information in the text of Genesis that can bolster our study and show that *mgdnt* are fruits. Before departing for Aram–Naharaim the servant took ten camels and took with him all the bounty (וכל טוב) of his master. This is similar to the description of Hazael who took as a gift 40 camel-loads of all the bounty (וכל טוב) of Damascus (2 Kgs 8,9). Moreover, when Joseph invites his family to settle in Egypt, Pharaoh endorses the decision. Pharaoh says, "I shall give you the best of the land טוב of Egypt and you shall live off the fat of the land" (Gen 45,18). The prophet Isaiah tells the people of Israel that if they will be obedient they will eat the good gifts (טוב) of the land (1,19). Similarly when Ezra criticized intermarriage, he tells the Israelites to avoid it so they can eat the good (טוב) of the land so their sons will inherit the land (9,12). In Jeremiah there is a call to the people of Israel to eat and enjoy the produce of the land "to enjoy its fruits פריה and bounty טובה" (Jer 2,7). Similarly in Nehemiah 9,36 the people are told " to enjoy its fruit (פריה) and bounty (טובה)". In the verses from Jeremiah and Nehemiah, the feminine form טובה is juxtaposed with פריה fruits. On the basis of this evidence we can see that when the servant took all the bounty of his master Abraham, he took with him fruits which he gave to Rebecca's family.

---

[17] *Genesis Rabbah*, LX,11.

VI. Conclusion: fruits or precious gifts?

Following the negotiations between Abraham's servant and Rebecca's family the servant gave gifts to Rebecca and *mgdnt* to her brother and mother (Gen 24,53). Thus, the question arises: what kind of gifts are the *mgdnt*? The Hebrew term *mgdnt* is mentioned outside of the book of Genesis three times in the Hebrew Bible (2 Chr 21, 3; 32,23; Ezra 1,5-6). The fact that the Hebrew word *mgdnt* appears in these postexilic books shows that Genesis 24 is a late composition. Remarkably the term *mgdnt* appears together with silver and gold (Gen 24,53; Ezra 1,6; 2 Chr 21,3). The mention of silver and gold probably prompted the translation of *mgdnt* as *precious gifts*. However, our study shows that *mgdnt* are fruits. The masculine singular noun *meged* appears five times in Deuteronomy 33, 13-16 in the blessings that were bestowed on Joseph. Scrutiny of the Hebrew term *meged* reveals that it refers to choice fruits. This interpretation was noted already by dictionaries and commentaries alike. In addition מגדים the masculine plural of the root *mgd* appears in the Canticle three times: פרי מגדים (4,13), פרי מגדיו (4,16), and מגדים (7,14). In two instances מגדים is juxtaposed with the Hebrew word פרי which means fruit. Reading the Hebrew Bible reveals that food was a highly regarded gift and was given to royalty and to other people as a sign of good will. Moreover, before departing for Aram–Naharaim the servant took with him all the bounty (וכל טוב) of his master. Analysis of the term bounty shows that it refers to fruits. Our study of the Hebrew words *meged* and מגדים has demonstrated that fruits were an integral part of gift giving. This evidence supports our contention that the Hebrew word *mgdnt* refers to fruits which the servant gave to Rebecca's family as a present.

Bornblum Judaic Studies
The University of Memphis
Memphis, TN 38152 (USA)

Shaul BAR

SUMMARY

Our study shows that the Hebrew word מגדנת refers to fruits which the servant gave to Rebecca's family as a present. This interpretation is based on examination of the masculine singular and plural forms of the Hebrew word מגד and מגדים which mean fruits. Examination of the Biblical text shows that the bounty of the land also refers to fruits. Giving fruits as a present to Rebecca's family is not surprising since giving fruits to royalty and people alike in the ancient world was a gesture of good will.

The Divine Name Chemosh: A New Etymological Proposal

The beginning of research into the etymology of the Moabite [1] divine name Chemosh (*Kmš*) can be dated to 1730, when D. Hackmann published his dissertation *De Cemosho Moabitarum Idolo*. He derived the name Chemosh from the Arabic root *kmš*, "be swift, rapid", and interpreted it as "the violent, bellicose one" [2]. This etymology harmonizes with the biblical image of Chemosh, who was a divine patron of the warlike people of Moab. However, it is methodologically precarious to transfer late Arabic lexicography to the Moabites of the 9th century B.C.

K. F. Keil [3] has related the name Chemosh to the Semitic root *kbš*, "to trample, tread on" (figuratively, "to subdue"). This view is defensible in theory; in fact, interchanges between labials (*b*/*m*) often take place in Semitic languages [4]. What is disturbing in this hypothesis is the fact that the name *Kmš* is never written *Kbš* in the preserved sources.

P. van Zijl [5] links this name with the root *kamāsu, kamāšu*, "to kneel", attested in Akkadian and in Ugaritic. He interprets the intensive form of this root as "to throw down". The name Chemosh, written in Neo-Assyrian sources with a doubled second consonant, can then be regarded as a noun of agent *Kammuš*, "the one who throws down his enemies" [6]. However, there is no evidence for the causative force of the geminated forms based on the root *kamāsu, kamāšu*. The only attested example, namely *kummusu*, is an adjective with intensive meaning, that is "kneeling one", "squatting one", "hunched one" [7].

---

[1] The Eblaite cult of the deity *Ga-mi-iš* (about 2300 B.C.) is geographically and chronologically too distant to allow any concrete hypotheses concerning the Chemosh's history before the 9th century B.C. See, E. LIPIŃSKI, *On the Skirts of Canaan in the Iron Age.* Historical and Topographical Researchers (OLA 153; Leuven 2006) 320.

[2] D. HACKMANN, *De Cemosho Moabitarum Idolo* (Bremen 1730) 13-17.

[3] K.F. KEIL, *Commentary on the Books of Kings* (CFThL XV; Edinburgh 1857) I, 192.

[4] E. LIPIŃSKI, *Semitic Languages.* Outline of a Comparative Grammar (OLA 80; Leuven 1997) 111.

[5] P. VAN ZIJL, *The Moabites* (POS 3; Leiden 1960) 181.

[6] Compare T.L. HOLM, "Moabite Religion", *Encyclopedia of Religion* (ed. L. JONES) (Farmington Hills, MI [2]2005) IX, 6093. He interprets this name alternatively as an adjective (*qaṭṭil*), a causative verbal adjective (*qaṭṭul*), or a *nomen agentis* (*qaṭṭāl*) derived from *kamāsu*, "bow, kneel", all of them meaning "the conqueror".

[7] N.J.C. KOUWENBERG, *Gemination in the Akkadian Verb* (SSN 33; Assen 1997) 350, 411.

H. P. Müller [8] derives the name Chemosh from the root *kanāšu, kamāšu*, "to subdue" and interprets it as a substantive participle (*qaṭṭil*) or verbal adjective (*qaṭṭul*), both meaning "conqueror". Unfortunately, the variant *kamāšu* for *kanāšu*, "to subdue" is not attested in Semitic lexicography. Müller probably confused it with *kanāšu* being a variant of *kamāšu*, "to gather" [9]. His interpretation should therefore be abandoned [10].

In view of all these etymological uncertainties, it is not surprising that E. Lipiński assumes that the precise meaning of the name Chemosh remains unknown. To be sure, he cites the Neo-Assyrian equation GUD, "bull" = *Ka-mu-uš* = ᵈ*Ka-mu-uš*, but adds a proviso to the effect that the bull figure was a very popular divine symbol in the Ancient Near East [11]. However, one ought to pay closer attention to one of the Neo-Assyrian lexical lists of synonyms (K. 52 = K. 2032 + 8490 = K. 14 789) [12], containing the well-known divine epithet *ra-aš-bu*, "redoubtable, awesome" [13], being equated with an enigmatic *ku-um-mu-su* [14], which is mentioned only in this list. It can be read as *kummusu* or *kummušu* [15] and reflects an intensive adjectival formation [16]. Its precise meaning is difficult to determine. In the same lexical list the epithet *rašubbu* (derived from the same root as *rašbu*) is linked with *šarḫu*, "proud, splendid" [17], used frequently in the context of the divine

---

[8] H.P. MÜLLER, "Chemosh", *Dictionary of Deities and Demons in the Bible* (eds. K. VAN DER TOORN – B. BECKING – P.W. HORST) (Leiden 1999) 186-188.

[9] Compare, *CAD* 148, where the separate variant *kanāšu* referring to *kamašu* A "to gather" is placed directly below the ending of the entry concerning *kanāšu* "to submit to an overlord, a deity". See also, *AhW* 1, 436; *CDA*, 145. For a slightly different lexicographic identification see *AhW* 1, 435, where the root *kanāšu*, "sich beugen, sich unterwerfen", is linked with *kamāšu* B, "sich beugen, knien" (*AhW* 1 431).

[10] He cites also the Old South Arabian root *kms*[1] meaning "humiliate, crush", apparently ignoring the chronological, geographical and linguistic distance between Moabite and ancient South Arabian languages.

[11] LIPIŃSKI, *On the Skirts of Canaan in the Iron Age*, 322.

[12] B. MEISSNER, "Beiträge zum assyrischen Wörterbuch, I", *AJSLL* 47 (1931) 145-236 (especially 213-215).

[13] Compare, *AhW* 2, 961; *CAD* R, 191-192; *CDA*, 300.

[14] See also *CAD* K, 534. The identically written form *ku-um-mu-su* is attested in Gilgamesh epic tablet vii l. 194. However, this example seems to be the passive form of *kamāšu* "to gather" and describes the crowns being "stowed away". See A.R. GEORGE, *The Babylonian Gilgamesh Epic.* Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts (Oxford 2003) I, 644-645; II, 850.

[15] West Semitic *š* is regularly rendered by *s* in Neo-Assyrian. See, LIPIŃSKI, *Semitic Languages*, 123, 126-127, 130.

[16] LIPIŃSKI, *Semitic Languages*, 213-214.

[17] B. MEISSNER, "Beiträge zum assyrischen Wörterbuch, I", 215.

splendour [18]. In other lexical lists the term *rašbu* is equated with the adjective *dannu* "powerful, strong" [19], which sometimes occurs in the descriptions of warlike gods, especially Nergal [20]. In such a context, the term *kummusu* can be interpreted as one of the many adjectives describing the terrific majesty of a deity [21]. Apparently, the so far unknown root *kamāšu* C?, meaning "be awesome" or "be powerful" [22], obviously became obsolete in the Semitic languages, only the theonym *Kmš* being further used [23]. The names "Redoubtable", "Tremendous" or "Mighty" harmonize with the epigraphic and iconographic evidence depicting Chemosh as a divine warrior [24]. Naturally, this proposition will need to be supported and clarified by additional lexicographic evidence.

Faculty of Theology
Adam Mickiewicz University
Poznan, Poland

Łukasz TOBOŁA

SUMMARY

This short note discusses the possible etymology of the divine name Chemosh. It seems to be derived from the same root as the rare adjective *kummusu*, synonymous with the Akkadian divine epithet *rašbu*, "awesome". Consequently, the name of the god Chemosh can be interpreted as "Redoubtable".

---

[18] See, *CAD Š*², 61-62; compare also *AhW* 3, 1186.

[19] A.D. KILMER, "The First Tablet of malku = šarru together with Its Explicit Version", *JAOS* 83 (1963) 425. The most recent study dedicated to these texts, namely I. HRUŠA, *Die akkadische Synonymenliste, malku = šarru. Eine Textedition mit Übersetzung und Kommentar* (Münster 2010), was inaccessible to the author.

[20] See *CAD* D,95.

[21] It seems to explain why the theonym ᵈ*Ka-am-muš* is cited as a by-name of god Nergal on one of the Assyrian lists of deities. See, H.P. MÜLLER, "Chemosh", 187.

[22] The derivation of the adjective *kummusu*, "be fearsome", from the root *kamāšu* B, "to kneel", which is suggested in *CDA*, 166 seems to be very difficult to explain and consequently improbable.

[23] The analogical problem can be observed in the case of the divine name Resheph (*ršp*) and the divine epithet *rašbu* both derived from the obsolete root *ršp*. See E. LIPIŃSKI, *Resheph. A Syro-Canaanite Deity* (OLA 181; Leuven 2009) 23-24.

[24] LIPIŃSKI, *On the Skirts of Canaan*, 355-356.

Μισθός and Irony in the Book of Tobit

The Book of Tobit is a narrative that brims with irony. The dramatic situation and conflict that propel the story are ironic [1]. Tobit, though faithful and Torah-abiding, suffers from blindness and poverty. The disparity between the reader's knowledge and that of the characters, known as dramatic irony, occurs when the reader knows early on that Tobit and his family will come to a good end before the characters do. A similar instance of dramatic irony is evident in the episode involving Raguel's orders to dig a grave to prevent the news of another dead bridegroom as the newly wedded couple sleeps soundly in their chamber. Structural irony arises when Tobit leaves behind a good Pentecost meal with an empty stomach only to have his body invaded later by an avian discharge of digested products [2]. Certainly, irony drives the character of Raphael, with his disguised identity and understatements. Finally, the instructions of Tobit ring with irony when read against the story [3]. For instance, Tobit's counsel to practice righteousness and truth so that his son's ways would succeed (4,6-7) is a brave and astonishing instruction by one whose experience has so far shown that the former does not inevitably lead to the latter. Tobit also persuades Tobias against fretting over any financial insecurity, telling his son not to fear poverty, for good things await those who fear God and do good deeds

---

[1] Irene Nowell has investigated irony in the Book of Tobit in her dissertation *The Book of Tobit.* Narrative Technique and Theology (Washington, DC 1983) 192-200. See also her "Irony in the Book of Tobit", *TBT* 33 (1995) 79-83. See also B.K. KA-MUNGU, *Des ténèbres à la lumière.* La guérison dans le livre de Tobit (Publications Universitaires Européennes 862; Frankfurt am Main 2008) 82-85. M.D. KIEL, "Tobit's Theological Blindness", *CBQ* 73 (2011) 288, notes that Tobit's blindness ironically includes his theological mis/understanding of his situation.

[2] See A.-J. LEVINE, "Diaspora as Metaphor: Bodies and Boundaries in the Book of Tobit", *Diaspora Jews and Judaism.* Essays in Honor of, and in Dialogue with A. Thomas Kraabel (eds. J.A. OVERMAN – R.S. MACLENNAN) (South Florida Studies in the History of Judaism 41; Atlanta, GA 1992) 114.

[3] L. WILLS, *The Jewish Novel in the Ancient World* (Myth and Poetics; Ithaca, NY 1995) 89, claims that Tobit's instructions on burial and on the rewards of the righteous in G^I stress "ironic contrasts with the narrative". B. EGO, *Buch Tobit* (JSHRZ 6; Gütersloh 1999) 893, also notes the ironic application of the instructions to the story. For further illustrations of irony in the wisdom speech of Tobit, see F.M. MACATANGAY, *Wisdom Instructions in the Book of Tobit* (DCLS 12; Berlin 2011) 260-261.

(4,21). Such advice is ironic given that Tobias is in fact on a journey to retrieve a considerable sum of money to secure the family from financial woes and miseries upon Tobit's death. Moreover, the promise of "good things" as a reward may be an excellent motive for Tobias to follow his father's advice, but Tobit's wretched condition speaks louder than his words. These few examples show that the Book of Tobit dispenses irony from its narrative storehouse of rhetorical strategies.

This short study explores another instance of irony in the story involving the narrative use of the word μισθός. Literally, μισθός means wages, payment for work done, or the amount offered for services rendered. Figuratively, it connotes reward or recompense. It is a word the Book of Tobit employs quite often. In fact, it appears 17 times in the long Greek recension of the book [4]. Since this Greek text, often referred to as G^{II}, enjoys affinity to the Qumran fragments (4Q196-200), it is likely the more original Greek recension and enjoys a better claim to antiquity [5]. With such a multitude of occurrences, the word μισθός appears more often in the Book of Tobit than in any other Old Testament text in the LXX. It is not far off the mark to say that one of its narrative concerns is the theme of reward.

I. Irony

Before investigating how μισθός is used ironically in the story, it will be helpful to clarify the meaning of irony. If there is a consensus among literary critics, it is the claim that irony is a notoriously difficult phenomenon to define. Edwin Good claims that "irony, like love, is more readily recognized than defined" [6]. Nonetheless, there are certain characteristics common

---

[4] In G^{II}, μισθός occurs twice in Tob 2,12, once in 2,14, four times in 4,14, once in 5,3.7.10.15.16, twice in 12,1, and once in 12,2.3.5. The lacuna in G^{II} is filled by ms 319. The texts consulted include R. HANHART, *Tobit* (Septuaginta Vetus Testamentum Graecum VIII, 5; Göttingen 1983); C.J. WAGNER, *Polyglotte Tobit-Synopse: Griechish – Lateinisch – Syrisch – Hebräisch – Aramäisch.* Mit einem Index zu den Tobit-Fragmenten vom Toten Meer (MSN; Göttingen 2003); S. WEEKS – S. GATHERCOLE – L. STUCKENBRUCK, *Tobit.* Texts from the Principal Ancient and Medieval Traditions. With Synopsis, Concordances, and Annotated Texts in Aramaic, Hebrew, Greek, Latin and Syriac (FoSub 3; Berlin 2004).

[5] For recent studies of the text of the Book of Tobit, see M. HALLERMAYER, *Text und Überlieferung des Buches Tobit* (DCLS 3; Berlin 2008) and G. TOLONI, *L'originale del libro di Tobia.* Studio filologico-linguistico (Textos y estudios 'Cardinal Cisneros' de la Bíblia Políglota Matritense 71; Madrid 2004).

[6] E.M. GOOD, *Irony in the Old Testament* (Philadelphia, PA 1965) 13.

to all cases of irony. D.C. Muecke may have summed up these traits best by distinguishing three essential and interdependent requirements of irony. Concisely put, irony is a double-layered or two-tiered phenomenon that involves an opposition or perception of contrast or incongruity between the layers and that includes an element of innocence or unawareness [7].

In general, there are two kinds of irony, verbal and situational. Verbal irony is involved when there is a contrast between the expressed and the intended meanings of a word in a given sentence. In other words, the speaker says one thing but means another, communicating something different from the literal meaning of the utterance. Situational irony, on the other hand, involves a disparity or polar opposition between reality and the semblance of things, between actuality and expectation. In short, what a person does and believes in is often incongruous with how things actually are. Dramatic irony, which can be considered a specific type of situational irony when it takes place in a drama, is found when there is "a contrast between the inaccurate perception of a situation by at least one character and the perception of the real situation by the reader" or by another character [8]. It is the contention of this study that the use of μισθός in the book exhibits or participates in dramatic irony.

II. Tobit and μισθός

The first appearance of μισθός in the narrative is in the episode that describes a domestic altercation between Tobit and his wife Anna. Μισθός is used here thrice (2,12.14). Anna had become the family breadwinner (2,11-14), and so the quarrel arose partly due to the bonus on top of the μισθός which came about because of the reversal of roles as husband and wife [9].

After Tobit becomes blind and unable to work and after Ahiqar, his nephew who had supported him for two years, departed for Elymais, his

---

[7] See D.C. MUECKE, *The Compass of Irony* (London 1969) 19-20. Perhaps, irony can be more multi-layered than simply double-layered. For instance, one character could have one level of knowledge that another character is not privy to, but at the same time the reader might have a deeper level of knowledge that neither character is privy to.

[8] J.-L. SKA, *"Our Fathers Have Told Us"*. Introduction to the Analysis of Hebrew Narratives (Subsidia Biblica 13; Rome 2000) 60. See also the entry on irony in M.H. ABRAMS, *A Glossary of Literary Terms* (Fort Worth, TX [7]1999) 134-138.

[9] See J.R.C. COUSLAND, "Tobit: A Comedy in Error?", *CBQ* 65 (2003) 544-545. LEVINE, "Diaspora as Metaphor", 51, believes that Anna's venture beyond the confines traditionally given to women caused the confusion and marital discord.

wife Anna starts doing women's work, presumably as a textile weaver. Once, after sending the product of her labors to her employer, she receives a goat on top of her usual μισθός as a reward. When Tobit hears the bleating of the goat, he questions his wife about it. He is not convinced by her response that the kid was not stolen but was, rather, a bonus over and above her payment. Suspicious of this windfall, Tobit angrily orders her to return the goat to her employer. And so, the crisis between the couple develops when the unexpected and gratuitous gift comes with Anna's μισθός.

The acrimonious exchange between the spouses conveys the impression that Tobit wants to deprive Anna of her μισθός with its bonus just as he is bereft of his. It would seem as well that if Anna were to give her bonus back the two would be equal again, both boasting of nothing and thereby normalizing and stabilizing their relationship. In more ways than one, the goat bleats Tobit into shame and umbrage. Changing thus the topic of their heated discussion from wages and bonuses to something theological, Anna undercuts Tobit's wary stare at her μισθός by asking her husband in effect if his poverty and loss of sight were the divine recompense he received for his faithful abiding by God's laws (2,14) or if his righteous deeds are futile since they have not merited anything resembling a reward [10]. If Tobit suffers from such adversities, then perhaps it is equally legitimate to doubt, as he does Anna's μισθός, the authenticity of his righteousness and acts of charity. On the other hand, Tobit's distrust of Anna's μισθός inadvertently calls into question the value and the usual understanding of μισθός. In other words, Tobit's questioning attitude covers the notion of μισθός with a hint of suspicion.

This episode of the quarreling pair dramatizes a theological concern central to the narrative. Anna worked with diligence and skill and received a bonus on top of her μισθός while Tobit who is known for his works of charity and righteousness had earned no reward other than blindness and misery. That the roles of Tobit and Anna are upturned further underscores the irony in the use of μισθός in this narrative episode. Both the role reversal and the added bonus to Anna's μισθός were an insult to Tobit. Anna the generous financial provider of the family had a μισθός to show for her work, but Tobit, the one provided for, had none to prove his works of charity. With

---

[10] C.A. MOORE, *Tobit.* A New Translation with Introduction and Commentary (AB 40A; New York 1996) 136, notes that Anna's first words indicate not only that she is volatile but also perceptive, raising "in effect, the crucial question in Tobit, namely, does it really pay to be good and to do good?". H. SCHÜNGEL-STRAUMANN, *Tobit* (HTHKAT; Freiburg 2000) 74, points out that Anna plays a theological role in this episode. G.D. MILLER, *Marriage in the Book of Tobit* (DCLS 10; Berlin 2011) 188-189, discusses the various readings of this episode in the story. See also R. PETRAGLIO, "Tobit e Anna: un cammino difficile nella crisi di una coppia", *RivBib* 52 (2004) 391.

her skillful work Anna successfully brought home a bonus but Tobit had not had any success in his efforts despite his advice that those who act in truth and practice righteousness would find success in their works (4,6-7). In short, working Anna is on the side of literal μισθός while the out-of-work Tobit, the first-person narrator of this episode, sees μισθός differently. To a certain extent, the levels of understanding μισθός that their role reversals have brought about mark the clash between the spouses.

The shifting meanings of μισθός in its first dramatic appearance in this episode thus stir the reader to pose certain questions. Would it be better to trust in human striving and its consequent rewards than in God's justice? Is μισθός applicable to God? If so, do misfortunes imply the absence of God's reward for obedience and fidelity? If human reward for prompt and diligent work can take the form of a young goat, what might the nature of divine recompense be? Are human and divine rewards analogous? Early in the narrative, the double meanings of μισθός are already in play, giving rise to a conversation marked by conflict between a husband and a wife whose traditional roles have been reversed.

In his lengthy wisdom speech to his son in Tobit 4, μισθός occurs four times (4,14). Tobit instructs Tobias to pay immediately and not to keep with him overnight the μισθός of a person who has worked for him. Tobit counts such behavior as serving God in truth, or following the commandment of God as it is spelled out in Lev 19,13. Tobit's use of μισθός in his instruction to pay a laborer's wage betrays no hint of irony. As an instruction, it is as straightforward and vivid as exhortations go. The instruction of course links the narrative to the events in Tobit 5 and in Tobit 12, the chapters that frame Tobias' journey. In Tobit 5, Tobit and Tobias hire a traveling companion whom they commission as guide and promise to pay for his services so that Tobias can go and retrieve in safety the money deposited with a cousin. Indeed, at the end of the journey in Tobit 12, Tobit and Tobias engage in an extensive discussion on how much to pay the guide (12,1-5). Μισθός is a key narrative thread in the artistically woven fabric of the story.

It is noteworthy that Tobit 5 and Tobit 12 are the two chapters each with five occurrences of μισθός. The presence of the characters, Tobit, Tobias and Rafael, and the references to wages mark these chapters as bookends or an *inclusio* to the journey section of the narrative. In Tobit 5, Tobit orders Tobias to seek an ἄνθρωπον πιστόν, which can be translated as faithful or trustworthy man (5,3). He promises to pay this trustworthy man normal wages plus expenses for each day he is away. If he goes with his son to guide him along the road to Media (5,8-10), Tobit is willing to add a bonus to his wages (5,15). Upon the successful return home of Tobias, Tobit, intending to keep his end of the bargain, calls his son to make sure that the faithful travel companion is given his due μισθός. Since Tobit is still ignorant of the real circumstances and since

he does not know in particular that the travel companion who has led, advised and guided Tobias is in fact Rafael [11], "one of the seven angels who stand ready and enter before the glory of the Lord" (12,15), it is no surprise that Tobit acts the way he does with the angel here in Tobit 12. The reader, on the other hand, endowed with the knowledge that Rafael is an angel sent by God, discerns the irony that Tobit unwittingly acts in a way that is inappropriate to the situation, since paying and giving the angel added compensation would be rather odd, even ridiculous. The long discussion between father and son regarding the proper wage due to the angel (12,1-5) is as funny as it is moot and academic since an angel does not need any payment. As the angel would later say, even though Tobit and Tobias watched him eat and drink, he did not really do so (12,19). For all their talk of bonuses and wages, the father and the son have only the slightest clue as to what true μισθός is all about.

And so, Tobit and his son were about to pay the faithful man his wages for a job well done, but instead the divinely commissioned angel rewards them with a vision and a revelation (12,19.22). Instead of giving the angel his μισθός, Tobit and Tobias receive unexpectedly a reward. Unlike the first appearance of μισθός as a bonus that caused conflict between Tobit and Anna, the narrative indication of a reward this time around addresses the problems that beset the characters.

In the telling of this episode, the transition which occurs in Tob 12,5-6 can in truth be a bit jarring for its abruptness. And yet, the similarity in rhythm, the proximity, and the parallel construction of vv. 5 and 6a seem to link them as the sense of μισθός shifts. These verses connect the μισθός that Tobias offers the angel in v. 5 with the many "good things" (ἀγαθά) and marvelous deeds that God has done secretly for them in v. 6. There is thus a verbal interaction within these verses that allows for meanings to shift from the proffered to the implied.

To illustrate, Tobias calls and orders Rafael to take half of everything he has as his wages. One would expect a reply proper to the command. For a response, however, Rafael also calls the two men and orders them to acknowledge, thank and praise God for the many good things he has done for them. It is as if a battle of points of view with regard to μισθός is going on, one concerned literally with proper wages and the other with acknowledging the mysterious deeds of God for Tobit and his family. The extensive discussion of payment between Tobit and Tobias yields to Rafael's long speech on God's marvels. Rafael's lengthy exhortation im-

[11] See for instance I. NOWELL, "The 'Work' of Archangel Raphael", and B. EGO, "The Figure of the Angel Raphael According to His Farewell Address in Tob 12:6-20", *Angels.* The Concept of Celestial Beings – Origins, Development and Reception (eds. F.V. REITERER – T. NICKLAS – K. SCHÖPFLIN) (DCLY; Berlin 2007) 227-238; 239-254.

plies that the angelic word is the final say on this matter. Between competing meanings, the implied alternative prevails over the proffered. The reader's perception of the real situation is thus affirmed as Tobit realizes that the angel who is God's alter-ego and agent of providence in the story is giving him and his son an incomparable reward, namely the assurance and disclosure that God has done good things for them. In other words, the reversal or unexpected outcome lies in the fact that it is not Tobit and Tobias who pay the reward but God through the ministration of his angel who rewards with providence a faithful man who makes the correct choices and submits to the divine purposes. With the angel's revelation, their understanding of μισθός starts to align with its upper level of meaning or with the reader's privileged and divine point of view. In the end, what matters most is the divine and not the human μισθός which earlier had been shrouded in suspicion.

Rafael of course unveils the hidden reality behind the events that have favorably unfolded on behalf of Tobit and his family. With this dramatic turn, the narrative provides an alternative to the literal meaning of μισθός as wages or payment for services done, understanding it to be something more than it appears to mean. In fact the surface meaning of μισθός is qualified. In this case, the ironic Rafael seems to say that divine recompense includes the knowledge of the hidden marvels of God and the revelation that divine providence is at work albeit in mysterious ways (12,11). In other words, the author dissembles the other meaning of μισθός until the moment of revelation in a story that hides from the characters what is actually the case.

III. Irony and Retribution

The ironic use of μισθός provides a rhetorical outlet for the tacit theological tension in the narrative. It is a story that struggles with God's justice, which is typically expressed in the theological doctrine of retribution [12]. Is

---

[12] I. NOWELL, "The Book of Tobit. Introduction, Commentary, and Reflections", *New Interpreter's Bible* 3 (1999) 985, argues that the doctrine of retribution as found in Deuteronomy 28 accounts for the dramatic conflict in the story. Other scholars who share the view that the core theological perspective of Tobit is deuteronomic include MOORE, *Tobit*, 20; J. FITZMYER, *Tobit* (CEJL; Berlin 2003) 36; J. CORLEY – V. SKEMP, "Introduction", *Intertextual Studies in Ben Sira and Tobit*. Essays in Honor of Alexander A. Di Lella, O.F.M (eds. J. CORLEY – V. SKEMP) (CBQMS 38; Washington, DC 2005) xiii. See also A.A. DI LELLA, "The Deuteronomic Background of the Farewell Discourse in Tob 14:3-11", *CBQ* 41 (1979) 380-389; W. SOLL, "Misfortune and Exile in Tobit: The Juncture of a Fairy Tale Source and Deuteron-

the righteous rewarded? Is suffering a pointer to a lack of divine reward? What shape and form does divine recompense take? If indeed the Book of Tobit includes Deuteronomy as one of its influences [13], then the narrative can count as one of its merits the creative attempt to address by way of irony the theological conundrum inherent in the traditional typology for reward and punishment as espoused by the title character.

The irony in the narrative use of the word μισθός is a rhetorical strategy employed to respond to the limitations of this moral calculus which does not sit as easily in Tobit. On the one hand, a certain strand of the story views μισθός literally as wages, applying the term to payment given to a faithful man and never to the reward God gives to a Torah-abiding person. On the other hand, the narrative typically connects or associates μισθός with bonuses; they are an added compensation that is not necessarily linked to an act or a particular service rendered. The reader perceives then that μισθός also embraces the unimaginable recompense of providence that God bestows on those who maintain their fidelity in any given situation even in the midst of exile and suffering. God rewards, and his μισθός can come in veiled and unexpected ways. God's reward is said to be "good things", but these "good things" or "works of God" are left unspecified in Raphael's speech. In Tobit's case, it is the angelic assurance and revelation that God continues to be secretly at work on their behalf. The discrepancy in perspective on μισθός conveys the conviction that if Tobit and Tobias can promise and assure an ἄνθρωπον πιστόν a generous μισθόν or wages with added compensation for his services, how much more will God recompense the faithful servant who obediently walks in his ways. Certainly, the divine recompense, like unearned bonuses, is not commensurate with any particular human deed.

The God of mercy is just as active in bestowing rewards; the how of it however remains mysterious or hidden. Early on in the story, the good things that God has done for Tobit and Sarah and their respective families have been set and specified (cf. 3,16-17); divine providence is already at work[14]. The outcome is determined, and it does not rest on human decisions because God's intentions are already fixed; God is fully in control

---

omistic Theology", *CBQ* 51 (1989) 209-231. M.D. KIEL, *The "Whole Truth".* Rethinking Retribution in the Book of Tobit (LSTS 82; London 2012) 59-78, questions the parsing of retribution in Tobit as deuteronomic.

[13] S. WEEKS, "A Deuteronomic Heritage in Tobit?", *Changes in Scripture.* Rewriting and Interpreting Authoritative Traditions in the Second Temple Period (BZAW 419; Berlin 2011) 389-404, argues that the deuteronomic influence is just one of the theological tendencies jockeying for position in the story.

[14] R.S. SCHELLENBERG, "Suspense, Simultaneity, and Divine Providence in the Book of Tobit", *JBL* 130 (2011) 313-327, argues that the tidiness of the narrative bears out the story's theological theme of providence.

(cf. 13,2). What becomes clear in the story is that characters such as Tobias have to cooperate in God's plan even in affliction by submitting to his divine will as expressed in the Book of Moses and in Tobit's instructions. Their docility, loyalty and obedience to the law show their submission to God's will. If they collaborate with and do not hinder God's purposes from prevailing by practicing righteousness and mercy as they are embodied in the exhortations of Tobit, then the μισθός of God's good things will be given them.

For the dispersed, the ironic use of μισθός in this dramatic narrative has the rhetorical effect of emphasizing this seemingly hidden truth. Μισθός can be understood differently from what it is usually taken to be. That the "good things" are hidden, or that the way things are is not what they actually are or appear to be, may prove to be a consoling truth for those in the dispersion, whose circumstances are a bitter testimony to the irony of ironies, namely the disparity between historical reality and divine word.

* *
*

Tobit's μισθός to his son's faithful travel guide and the employer's gift to Anna of a goat in addition to her usual wages are both acts of extravagance. Furthermore, Tobit's decision and presumably that of Anna's employer to grant a generous μισθός are both made in freedom. If the dynamic of God's recompense is to a certain extent analogous to the mechanics of bonuses and wages, as Tobit and Tobias understand them to be, then God's reward is as free and generous, if not more so. In fact, the Book of Tobit shows through irony that God's free μισθός to a faithful elect is always more than what is deserved or imagined. God has his own hidden way in the world and his purposes always include the good things for his elect if they allow the divine intentions to prevail by their obedience. There is indeed divine μισθός, but it exceeds the calculations of the traditional formula for rewards.

University of St. Thomas
Graduate School of Theology
9845 Memorial Drive
Houston, Texas 77024

Francis M. MACATANGAY

SUMMARY

The deuterocanonical Book of Tobit is a delightful story that employs ironic flourishes in its narrative. The word μισθός which literally means "wages" and figuratively connotes "reward" appears frequently in the story. It is argued that the narrative use of the word participates in dramatic irony. As a rhetorical strategy, the irony addresses the limitations of the title character's espousal of the traditional typology for reward and punishment.

Where Does It Fit? The Unknown Parables in the Gospel of Thomas *

There are approximately fifty or sixty parables of Jesus in the synoptic tradition, while the Fourth Gospel has twelve short parables [1]. The text of Thomas includes several meaningful parables, whether these come with a thematic teaching or not. Such data show that the category of parables in the teachings of Jesus plays a significant role in reconstructing the origin of the Jesus tradition. In this regard, biblical scholars have attempted to explore the Thomasine parables from the 1960s onwards. The following diagram shows how they enumerate certain Logia of Thomas as parables of Jesus:

Surveys of the Parables in Thomas

	MONTEFIORE	SCHOEDEL	PATTERSON	BLOMBERG	CAMERON	STROKER	MORRICE
1	Logion 8	Logion 8	Logion 8	Logion 8	Logion 8.1	Logion 8	Logion 8
2	Logion 9		Logion 9	Logion 9	Logion 9	Logion 9	Logion 9
3	Logion 20		Logion 20	Logion 20	Logion 20	Logion 20	Logion 20
4					Logion 21.a	Logion 21.a	Logion 21.a
5	Logion 21.b						Logion 21.b
6	Logion 33						
7	Logion 47						
8	Logion 57	Logion 57	Logion 57	Logion 57	Logion 57	Logion 57	Logion 57
9	Logion 62						
10	Logion 63		Logion 63	Logion 63	Logion 63.1	Logion 63	Logion 63
11	Logion 64		Logion 64	Logion 64	Logion 64.1	Logion 64	Logion 64
12	Logion 65	Logion 65	Logion 65	Logion 65	Logion 65.1	Logion 65	Logion 65
13	Logion 76		Logion 76	Logion 76	Logion 76.1	Logion 76	Logion 76
14	Logion 91						
15	Logion 96	Logion 96	Logion 96	Logion 96	Logion 96.1	Logion 96	Logion 96
16					Logion 97	Logion 97	Logion 97
17					Logion 98	Logion 98	Logion 98
18	Logion 107	Logion 107	Logion 107	Logion 107	Logion 107	Logion 107	Logion 107
19	Logion 109		Logion 109	Logion 109	Logion 109	Logion 109	Logion 109
	16 Logia	5 Logia	11 Logia	11 Logia	14 Logia	14 Logia	15 Logia

* This research has been financially supported by a funding of the Institute for Humanities, Seoul National University, South Korea in 2013.

[1] G.W. MORRICE, *Hidden Sayings of Jesus.* Words Attributed to Jesus Outside the Four Gospels (London 1997) 20-21.

The initial quest was launched by Montefiore in 1962 [2]. He treated sixteen *Logia* as Thomasine parables, but his work, except for some individual cases, was limited by assuming a gnostic origin for the whole text. The post-gnostic character was analysed along lines such as "embellishment", "change of audience", "the hortatory use of parables by the church", and "the influence of the church's situation", "allegorisation", "collection and conflation of parables" and "setting". A decade later, the gnostic perspective was re-emphasised by Schoedel [3]. The number of parables was reduced to five, and the gnostic assumption was structured in relation to the concept of the Valentinians. Parable research by Blomberg re-arranged this in eleven parables [4]. *Logia* 8, 9, 20, 57, 63, 64, 65 and 107 were "abbreviated — shorter and less detailed", but *Logia* 76, 96, and 109 reflecting an independent perspective, were assumed to have displayed "no abbreviation".

In a similar way, Patterson suggested that eleven parables of the common tradition had parallels in the synoptic Gospels: *Logia* 8, 9, 20, 57, 63, 64, 65, 76, 96, 107 and 109 [5]. The author, in 1993, presumed that "not all of these parables are parables of the kingdom" [6], but some of them, such as *Logia* 63, 64 and 65, in the context of social criticism are the "parables of the world" [7]. The development of the parables was further expanded by Cameron, so that there now exist fourteen parables [8]. The particular point was that eleven of those parables were parallel with the canonical texts: *Logia* 9, 20, and 65.1 parallel with three synoptic texts; *Logia* 64.1, 96.1 and 107 are seen in Matthew and Luke; *Logia* 8.1, 57, 76.1 and 109 are found in Matthew only; and *Logion* 63.1 is illustrated only in Luke. However, the remaining *Logia* of the parable tradition (*Logia* 21.1, 97 and 98) are recognised as having no connection with any of the canonical texts.

---

[2] See H. MONTEFIORE, "A Comparison of the Parables of the Gospel According to Thomas and of the Synoptic Gospels", *Thomas and the Evangelists*. (eds. H. MONTEFIORE – H. E. W. TURNER) (Studies in Biblical Theology 35; London 1962) 40-78.

[3] W.R. SCHOEDEL, "Parables in the Gospel of Thomas: Oral Tradition or Gnostic Exegesis?" *CTM* 43 (1972) 548-560.

[4] C.L. BLOMBERG, "Tradition and Redaction in the Parables of the Gospel of Thomas", *Gospel Perspectives*. The Jesus Tradition Outside the Gospels (ed. D. WENHAM) (Sheffield 1985) 177-205.

[5] S. J. PATTERSON, *The Gospel of Thomas and Jesus*. (Sonoma, CA 1993) 633-636.

[6] PATTERSON, *The Gospel of Thomas and Jesus*, 633.

[7] PATTERSON, *The Gospel of Thomas and Jesus*, 636.

[8] See R. CAMERON, "Parable and Interpretation in the Gospel of Thomas", *Forum* 2 (June 1986) 3-39.

While the standard of cataloguing the Thomasine parables has been individually chosen and defined, the approach of Stroker went somewhat further in dividing the Thomasine parables of Jesus into "known parables" and "unknown parables" [9]. Stroker's way of categorising the parables as "known parables" or "unknown parables" introduced another view, namely that the nine sayings (*Logia* 9, 20, 57, 63, 64, 65, 76, 96 and 107) of Thomas were already to be found in the synoptic texts, but *Logia* 8, 21.a, 97, 98 and 107, are anonymous parables. Interest in the parables was at a climax when Morrice claimed that the fifteen *Logia* are parables of Jesus, and that *Logia* 21.a, 97 and 98 among them are "completely new" [10]. Morrice, arguing for a non-gnostic view of the *Coptic Gos. Thom.*, contended that the four sayings (*Logia* 21b, 64, 96 and 107) are derived from Q, and that *Logia* 9, 20 and 65 are from the Markan tradition. As a result, *Logia* 33, 47, 62, and 91 were not considered as Thomasine parables except by Montefiore, but the five *Logia* (8, 57, 65, 96 and 107) have been counted as Thomasine by all contemporary readers. Among them, sayings such as the parable of "a wise fisherman" (*Logion* 8), the parable of the "empty jar" (*Logion* 97), the parable of the "assassin" (*Logion* 98) and the parable of "hidden treasure" (*Logion* 109), as briefly mentioned by Stroker [11], are the unknown parables of Jesus. If they are not found in the canonical tradition, where do they stand? Is it possible to see their literary independence?

I. *Logion* 8: *The Parable of a Wise Fisherman*

Firstly, *Logion* 8 of Thomas is about a wise fisherman who cast his net into the sea. It seems that the fisherman caught many fish, but he chooses one fish only. The rest of them were thrown back into the sea. The major theme of the fisherman's parable [12] is the final decision the

---

[9] W. D. STROKER, "Extra canonical Parables and the Historical Jesus", *Semeia* 44 (1988) 95-120.

[10] With regard to the parables of Thomas, Hedrick agrees with the fifteen *Logia* view of Morrice (*Hidden Sayings of Jesus*, 62 & 70-89), even if he chooses the scene of "a sprouting seed" (NHC II, 2. 37:15-18) instead of the scene of the "owner of a house and thief" (NHC II, 2. 37:06–37:15). See C.W. HEDRICK, "Parables and the Kingdom: The Vision of Jesus in Fiction and Faith", *SBL 1987 Seminar Papers* (ed. K.H. RICHARDS) (Atlanta, GA 1987) 380-393.

[11] For *Logion* 21a, see STROKER, "Extra-canonical Parables", 95-120.

[12] "And he said, "The man is like a wise fisherman who cast his net into the sea and drew it up from the sea full of small fish. Among them the wise fisherman found a fine large fish. He threw all the small fish back into the sea and chose the large fish without difficulty. Whoever has ears to hear, let him hear"" (NHC II, 2. 33:28–34:03).

fisherman makes in keeping the one fish he liked. The beginning phrase of ⲉⲡⲣⲱⲙⲉ ⲧⲛ̄ⲧⲱⲛ ("the man is like ...") is analogous to the form of the Kingdom statement ("the Kingdom ... is like ..."). Yet there is no certain evidence that *Logion* 8 is a Kingdom tradition. Rather, the attitude of the fisherman as described later was certainly challengeable to listeners of the parable: the fisherman discovered ⲟⲩⲛⲟϭ ⲛ̄ⲧⲃ̄ⲧ̄ ⲉⲛⲁⲛⲟⲩϥ` ("a fine large fish"), and then threw the rest of the (small) fish back into the sea. He did not personally regret his actions but was satisfied, having caught the ⲛⲟϭ ⲛ̄ⲧⲃ̄ⲧ̄ ⲉⲛⲁⲛⲟⲩϥ` ("fine large fish") [13]. Along these lines, Matthew has a similar parable: "Once again, the kingdom of heaven is like a net that was let down into the lake and caught all kinds of fish. When it was full, the fishermen pulled it up on the shore. Then they sat down and collected the good fish in baskets, but threw the bad away" (Matt 13,47-48).

Is this parabolic *Logion* of Thomas related to the Matthean tradition? Although the literary contexts of Thomas and Matthew seem to be in the same stream of a Jesus tradition, the object of both traditions is different: Thomas has a wise fisherman (... is like a fisherman); Matthew has a net (... is like a net). Thomas has a single fisherman, but Matthew has fishermen plural (an unknown number). The Matthean number of the men does not seem to indicate a particular group of people, but rather a general case. The standard set (ⲛⲟϭ [large] and ⲕⲟⲩⲉⲓ [small]) by the Thomasine fisherman for choosing the fish is also different from the canonical tradition which has two rough categories of "good and bad". Baarda analysed the verbs "chose" in Thomas and "collected" in Matthew, and then inferred that the version in Thomas is not closer to the original than the one in Matthew [14]. Likewise, Blomberg supposes that the style of *Logion* 8 simply "represent[s] assimilation to the stereotypic parable form" [15]. The post-gnostic view of Thomas was based on the "comparison of the Kingdom of heaven with a dragnet to that of a man with a wise fisherman" [16]. The picture of the "fish and net" also has parallels in *Auth. Teach.* 29:3–30:25 [17]. Blomberg interprets such a view of assimilation in the sense that "the gnostic envisaged both

---

[13] The last statement of "whoever has ears to hear, let him hear" shows that the parable was spoken in the context of an admonition. This is a common tradition in Thomas, as in *Logia* 21, 24, 63, 65, and 94.

[14] T. BAARDA, ""Chose" and "Collected": Concerning an Aramaism in *Logion* 8 of the *Gospel of Thomas* and the Question of Independence", *HTR* 84 (1991) 373-389.

[15] BLOMBERG, "Tradition and Redaction", 191.

[16] BLOMBERG, "Tradition and Redaction", 192.

[17] See J.M. ROBINSON, "Authoritative Teaching (VI, 3)", *The Nag Hammadi Library in English* (Leiden – New York – Köln) 304-310.

good and bad fishermen, hoping that he would be hooked by his Saviour rather than his adversary" [18].

Such an approach relates to the different tradition of Matthew, but does not actually explore the contextual point of the Thomasine tradition. Schoedel elaborated three differences in supporting the irrelevance of Thomas to Matthew: 1) the parable of Thomas is not a Kingdom parable, but about ⲣⲱⲙⲉ ("man"); 2) "the process of selection" is based on the "one big good fish"; 3) "the lack of any parallel to Matthew's conclusion ... of the judgment" [19]. Further, if the judgment of the angels (Matt 13: 49-50) is an allegorical application of the Matthean parable, it would be right to suggest that Thomas and Matthew do not have the same parable, but rather contrasting versions that were written in different eras. Therefore, it would be easier to pursue the claim that the author of Matthew attached the "allegorical interpretation" [20] to the Matthean Q source, while Thomas, with no allegorical intent, keeps its *sapiential* originality in the context. The adjective ⲣⲣⲙⲛ̄ϩⲏⲧ ("wise") in the words ⲟⲩⲟⲩⲱϩⲉ ⲣ̄ⲣⲙⲛ̄ϩⲏⲧ` ("a wise fisherman") does not support the gnostic reflection; rather, it upholds the notion that *Logion* 8 originated from a Jewish *sophia* tradition. Leibenberg comments on this view of *sophia* that "there is no typical "gnostic" understanding of *sophia* ... on the contrary, it appears to be advocating an understanding of *sophia* which is the opposite of a gnostic, esoteric understanding of *sophia*" [21].

II. *Logion* 97: *The Parable of the Empty Jar*

Secondly, the woman in *Logion* 97 [22], according to the word ⲛⲟⲉⲓⲧ ("meal"), had been grocery shopping or had got some food from someone

---

[18] BLOMBERG, "Tradition and Redaction", 192.

[19] Schoedel takes him to be "the inner man" or "the Primal Man". See SCHOEDEL, "Parables in the Gospel of Thomas", 552-553; MORRICE, "Hidden Sayings of Jesus", 269-273.

[20] STROKER, "Extra canonical Parables", 104-106.

[21] J. LIEBENBERG, *The Language of the Kingdom and Jesus.* Parable, Aphorism, and Metaphor in the Sayings Material Common to the Synoptic Tradition and the Gospel of Thomas. (Berlin – New York 2001) 258-275.

[22] "Jesus said, the kingdom of the [father] is like a certain woman who was carrying a [jar] full of meal. While she was walking [on the] road, still some distance from home, the handle of the jar broke and the meal emptied out behind her [on] the road. She did not realise it; she had noticed no accident. When she reached her house, she set the jar down and found it empty" (*Logion* 97). See T.O. LAMBDIN, "The Gospel of Thomas (II, 2)", *The Nag Hammadi Library in English* (Leiden – New York – Köln, 1996) 124-138.

for her family. The phrase of ⲉⲥⲟⲩⲏⲟⲩ ("still some distance from home") shows that the unknown woman had obviously been far away from her house and now she is on her way home (with food) because the meal time was getting close. While she was walking, the handle of the jar was broken and the meal she was carrying was emptied out from the food jar onto the road. This scene of the parable could imply that the woman was probably carrying a kind of either "solid food" (like flour, grain, barley, wheat, rice, potato, or maize) or "liquid" (like milk, oil, water, or honey). The woman herself did not face any external trouble on the way [23], but the theme of the parable is about "futile efforts or the nihilism of life": ⲛ̄ⲧⲁⲣⲉⲥⲡⲱϩ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲡⲉⲥⲏⲉⲓ ... ⲁⲥϩⲉ ⲉⲣⲟϥ (ⲡϭⲗ̄ⲙⲉⲉⲓ) ⲉϥ̀ ϣⲟⲩⲉⲓⲧ ("When she reached her house, she ... found it (the jar) empty").

The synoptic tradition does not include this kind of parable. Neither do any gnostic texts recount a similar parable. Then, where can one find the origin of "the woman and jar parable"? Is there any clue to its identity? [24] Montefiore, even though he generally saw Thomas through gnostic eyes, excluded *Logion* 97 from the traditional gnostic concept, suggesting the possibility that the parable of the woman's imperceptible loss of ⲛⲟⲉⲓⲧ ("meal") has not changed much in transmission. For the reader, the parable was seen as "an authentic parable": "it is very difficult to imagine the gnostics having made up a parable the subject of which was a woman" [25]. The story of the Zarephath widow in 1 Kgs 17,8-16 supports the pre-gnostic approach. This well-known Jewish story matches that of the Thomasine woman with the jar. In this fable, when the land of Gilead was going through a period of famine, Elijah went to the Kerith Ravine (east of the Jordan) and then to Zarephath. The prophet of God met a poor widow with a child and asked her for a piece of bread. The Zarephath widow confessed that she had "only a handful of meal in a jar and a little oil in a cruise" (v. 12). Elijah required her to bake for him and promised that "the jar of meal (flour) should not be spent ... until the day that the Lord sends rain upon the earth" (v. 14).

---

[23] ⲛⲉⲥⲥⲟⲟⲩⲛ ⲁⲛ ⲡⲉ ⲛⲉⲙ̄ⲡⲉⲥⲉⲓⲙⲉ ⲉϩⲓⲥⲉ ("she did not realise it; she had noticed no accident").

[24] Lindemann suspects that the meal container was completely empty when the handle broke. For the reader, "the total unawareness of the woman" is a difficult picture. How could the woman not feel or sense any sound? Lindemann then draws on a gnostic concept that *Logion* 97 is artificial "in which one finds oneself losing 'the knowledge (gnosis) of the moment' completely". A. LINDEMANN, "Zur Gleichnisinterpretation im Thomas-Evangelion", *ZNW* 71 (1980) 222, 226. Also see, STROKER, "Extra canonical Parables", 100-101.

[25] MONTEFIORE, "A Comparison of the Parables", 242-243. See also, R. DORAN, "A Complex of Parables: GTh 96-98", *NovT* 29 (1987) 347-352.

As a result of the woman's obedience, the three people ate for many days and "the meal was not spent" as prophesied by the prophet (v. 16). The Jewish parable and the Thomasine parable contain different perspectives and conclusions: that the meal of the Zarephath widow was not consumed while the Thomasine woman found the jar empty. This does not indicate the irrelevance of both traditions, but should be perceived as indicating that "the parable of the empty jar reverses the 1 Kings story" [26]. The theory of the transformation of the Thomasine tradition from the narrative of the Jewish tradition is supported by Waller who opines that the OT passage (story of the Zarephath widow) was used as a source at the early stage of the development of Jewish-Christian literature (Thomas) [27].

III. *Logion* 98: *The Parable of the Assassin*

Thirdly, there are two males in *Logion* 98 of Thomas' gospel. They are identified neither as farmers nor businessmen. This parable of the Assassin [28] is only known in the Thomasine tradition. The parable starts with a graphic description of an act of revenge. The text does not describe the main reason why the two men became enemies, but reflects the mind of the powerless man who prepares to kill the ⲣⲱⲙⲉ ⲙ̄ⲙⲉⲅⲓⲥⲧⲁⲛⲟⲥ ("the powerful man"). The narrator of the parable reports the successful murder plan: "Then he slew the powerful man" (NHC 2, II. 49:20). The main theme of the violent parable is that "the weak in the end is able to kill someone powerful" [29].

---

[26] See B.B. SCOTT, "The Empty Jar", *Forum* 3 (1987) 77-80; R. Q. FORD, "Body Language: Jesus' Parables of the Woman with the Yeast, the Woman with the Jar, and the Man with the Sword", *Int.* 56 (2002) 295-307; T. B. WOODWARD, "Re-Imagine the World: An Introduction to the Parables of Jesus." *STRev* 46 (2003) 407.

[27] E. WALLER, "The Parable of the Leaven: A Sectarian Teaching and the Inclusion of Women", *USQR* 35 (1979-1980) 103.

[28] "Jesus said, "The kingdom of the father is like a certain man who wanted to kill a powerful man. In his own house he drew his sword and stuck it into the wall in order to find out whether his hand could carry through. Then he slew the powerful man" (*Logion* 98). See LAMBDIN, "The Gospel of Thomas (II, 2)", 124-138.

[29] *Logion* 35, which has a close relation with a Q saying (Q 11:21-22), is familiar with this parable of a strong man, but there is no textual or external connection. The parable of Q relates that they do not know each other, and the scene of Thomas is about attacking or robbing a strong man's house, not the action of revenge. See Matt 12,29 and Luke 11,21-22. M. MEYER, *The Gospel of Thomas.* The Hidden Sayings of Jesus (New York 1992) 104. PATTERSON, *The Gospel of Thomas*, 90.

Lindemann says there is nothing allegorical about the parable, but he insists that the narrative of *Logion* 98 "was constructed by the gnostic community out of Jesus' words" [30]. The scene of the parable can also be seen within the unstable political situation which is indirectly expressed in the Lukan parables of "the tower and the king" going to war (Lk 14,28-32). Nevertheless, the non-allegorical perspective is sustained by the theory of stylistic similarity, i.e., that *Logion* 98, like *Logia* 63-65, "begins with the familiar datival formula: The Kingdom is like a woman/ man who ..." [31]. Stroker, with Higgins, not only maintains the view that "each of them had an *aphorism* appended", but also maintains that there is "a definite tendency for parables to be grouped in Thomas" [32]. The antagonistic scene where the weak eventually overcome the environmental burden of dictatorship is seen in the Exodus narrative where the Egyptians oppressed the Israelites for a long time. According to the Jewish text of Exodus (3-15), Yahweh uses the leadership of Moses to deliver the Israelites from their hardship. Moses with Aaron encountered the authority of Pharaoh. However, the Israelites of the Jewish narrative ultimately witnessed the defeat of the military power of the Egyptians at the Red Sea. Here, one cannot deny the fact that the textual context of Exodus in the liberation of Moses "is replaced with the themes of oppression, resistance, bravery and the final overthrow of the powerful man" [33], which corresponds to the key point of the unknown Thomasine parable (*Logion* 98). Morrice supports the view of the pre-gnostic Jewish tradition in his comment that "the use of an immoral deed as an example does not militate against the authenticity of the parable" [34].

IV. *Logion* 109: *The Parable of Hidden Treasure* [35]

Fourthly, the Jesus tradition of a rich old man in *Logion* 109 is a mysterious parable in various ways [36]: 1) the person who hid the treasure

[30] A. LINDEMANN, "Zur Gleichnisinterpretation im Thomas-Evangelion", *ZNW* 71 (1980) 222, 226. DORAN, "A Complex of Parables, 349-352.

[31] STROKER, "Extra canonical Parables", 99.

[32] See DORAN, "A Complex of Parables", 99-100, 349-352. A.J.B. HIGGINS, "Non-Gnostic Sayings in the Gospel of Thomas." *NovT* 4 (1960) 304-305.

[33] FORD, "Body Language," 295-307.

[34] MORRICE, *Hidden Sayings of Jesus*, 82.

[35] "Jesus said, the kingdom is like a man who had a [hidden] treasure in his field without knowing it. And [after] he died, he left it to his [son]. The son [did] not know (about the treasure). He inherited the field and sold [it]. And the one who bought it went plowing and [found] the treasure. He began to lend money at interest to whomever he wished" (NHC II, 2. 50:31–51:03).

[36] Sider also confesses that "many plausible guesses" can be made

is unknown; 2) the reason the treasure was hidden is unknown; 3) and the value or nature of the treasure is also unknown. The narrator of the text gives no clue about when, why, or how the treasure was placed in the rich man's field. When the landlord (maybe suddenly) passed away, the phrase ⲁϥϥⲓ̀ ⲧⲥⲱϣⲉ ⲉⲧⲙ̄ⲙⲁⲩ ⲁϥⲧⲁⲁⲥ̣ [ⲉⲃⲟ]ⲗ ("He inherited the field and sold it") shows that the son sold the land straightaway instead of carrying on the family business. The farmer, who bought and worked in the field, discovered the hidden treasure whilst working on the land (ⲉϥⲥⲕⲁⲉⲓ: "plowing"). The diligent farmer, by selling the treasure, soon changed his job, becoming a financial business man. Concerning this narrative, Patterson once critically commented on the parable as being "the most problematic parable of Thomas" [37].

The parables in Matthew 13 do not directly include this narrative illustration, but with a different slant, there was a joyful man who found a treasure, went home and sold all his possessions and then purchased the field for the "hidden treasure of the field". The Matthean passage (Matt 13,44) [38] is shorter than Thomas, but whether the version of Matthew is closer to the oral tradition of Jesus is debatable. In this regard, Korson [39] also presumes that "they (Thomas and Matthew) appear to be different versions of the same parable (in the context of the parable transmission)" [40]. The conclusion is that "Thomas could have known the Matthean version and, (according to the community character), changed it" [41].

However, if one reads the two parables in a form-critical way, they are completely different from each other. In particular, five different points can be highlighted: 1) the Thomasine man buys the field before finding the treasure, while the Matthean man does the opposite; 2) the schema in Matthew is: finding, acting (hiding) and buying, while Thomas presents it

---

concerning the hidden treasure, since the parable is "an inadvertent mystery". See J. W. SIDER, "Interpreting the Hid Treasure." *CScR* 13 (1984) 360-372.

[37] PATTERSON, *The Gospel of Thomas and Jesus*, 636.

[38] "The kingdom of heaven is like treasure hidden in a field. When a man found it, he hid it again, and then in his joy went and sold all he had and bought that field" (Matt 13,44).

[39] T. E. KORSON, "The Treasure Parable in Matthew and in the Gospel of Thomas", *UUC* 43 (1992) 17-28. See also BLOMBERG, "Tradition and Redaction", 194-196.

[40] KORSON, "The Treasure Parable", 19.

[41] KORSON, "The Treasure Parable", 23. Crossan argues that Thomas purposely changed the Matthean figure of the finder (tenant) to a moral person. J.D. CROSSAN, *Finding is the First Act: Trove Folktales and Jesus' Treasure Parable* (Philadelphia, PA – Missoula, MT 1979) 102-117. See also J.D. CROSSAN, "Hidden Treasure Parables in Late Antiquity", *SBL 1976 Seminar Papers* (ed. G. MACRAE) (Missoula, MT 1976) 359-379.

as buying, acting (plowing: working) and finding; 3) the buying in Thomas is routine, while the man in Matthew goes home and sells all his possessions to purchase the field which has the treasure; 4) Matthew shows the efforts of the finder, while Thomas expresses the unawareness on the part of the landlord and his son of the hidden treasure; 5) the figure of the finder in Matthew is depicted as a selfish man ("When a man found it, he hid it again"), while the Thomasine founder is a diligent man ("the one who bought it went on ploughing and [found] the treasure") [42]. In this case, the treasure parable of Thomas has a slightly greater claim to originality than Matthew's version [43]. Hedrick supports this view in that the treasure parable has a specific structure "which differs remarkably from that in Matthew" [44]. Hedrick makes the further statement that the author of Matthew radically revised the original source "with his own theological presuppositions" [45].

From where, then, did *Logion* 109 originate? Even if no certain evidence has yet been approved, it should be related to a "*sophia* tradition". In this regard, Liebenberg notes that the Thomasine parable is "about finding … *sophia* in the mundane" [46]. The *sophia* saying of the hidden treasure is related to passages in Proverbs where *sophia* is depicted as "a hidden treasure" that must be sought (2,1-5). Sophia, according to Job, is veiled from the sight of all living creatures (28,21) and only YHWH knows its (*sophia*'s) place and the way to find it (*sophia*) (28,23). Everlasting happiness is given to the one who finds *sophia*, because it (*sophia*) signifies the path to eternal life (Prov 6,35). Such a contextual connection supports the notion that *Logion* 109, like the rest of the unknown parables of Thomas, was originally derived from the Jewish *sophia* tradition.

* *
*

[42] Here, Stroker suggests six differences, but two are not plausible. STROKER, "Extra canonical Parables", 107.

[43] Hedrick's view is briefly mentioned in Korson's paper as an opposite view. KORSON, "The Treasure Parable", 22.

[44] See C.W. HEDRICK, "The Treasure Parable in Matthew and Thomas", *Forum* 2 (1986) 41-56.

[45] The similarity of the Matthean treasure parable with a rabbinic parable of *Midrash Cant. Rabbah*. 4. 21. 1 (*Song of Songs*), supports the irrelevant character of Thomas to Matthew: "It (the kingdom) is like a man who inherited a piece of ground used as a dunghill. Being an indolent man he went and sold it for a trifling sum. The purchaser began working and digging it up and he found a treasure there out of which he built himself a fine palace. He began going about in public followed by a retinue of servants, all out of the treasure he found in it. When the seller saw it, he was ready to choke and exclaimed, Alas what have I thrown away?" H. FREEDMAN, and M. SIMON, (trans. and eds), *Midrash Rabbah: Song of Songs* (London 1961) 219-220.

[46] LIEBENBERG, *The Language of the Kingdom*, 243. HEDRICK, "Treasure Parable", 49.

Ultimately, biblical readers started to estimate the proportion of the Thomasine parables in the 1960s. But if one notes the tendency of scholarship based on the diagram of "Surveys of the Parables in Thomas", the result was not without doubt. For example, whilst Schoedel claimed that less than 5% of the Thomasine passages are parables, Montefiore's estimate was much higher, at 15%. In this way each scholar had their own understanding of the definition of the Thomasine parables. Afterwards, readers in the 1980s and 1990s reached a consensus of 10–13% (11-15 parables out of 114 *Logia*). Among them, some were already known from the canonical traditions, but other parables were initially introduced by the *Gospel of Thomas*. The identity of the unknown parables is very significant in the process of verifying the independent character of Thomas. The four unknown parables of Jesus could be misinterpreted in the context of "abbreviation or omission" [47], but the peculiar character of a pre-gnostic tradition has been clearly demonstrated in each *Logion*. In particular, no allegorical trace is revealed in the parable of the wise fisherman (*Logion* 8). The parable of the empty jar (*Logion* 97) is genuinely related to the Jewish tradition of 1 Kgs 17,8-16. The parable of the assassin (*Logion* 98) is understood to be combined with an appended *aphorism* (cf. Exodus 3–15). The last parable about hidden treasure (*Logion* 109) is similar to the *sapiential* tradition of Proverbs and Job. Therefore, the characteristics of the four unknown parables, according to the Coptic manuscript of NHC II, 2. 34, 49, and 50-51, do not support the idealized view that Thomas is a Christian gnostic text, but predominantly support its uniqueness in that the extra-canonical text is a creatively independent source in the context of the Jewish *sophia* tradition, reflecting a "Thomasine-Q theory" [48].

Seoul National University David W. KIM

SUMMARY

This article explores the genesis of some parables in the *Gospel of Thomas* not found elsewhere. They are not thematically related to each other. Then, how many parables exist in the text? In what way are they different or the same in comparison with the canonical Gospels? These parables in Thomas were not excluded from the concern of the post-1960s scholars, but the literary standard was not unified. The Greek fragments (*P. Oxy.* 654, 1, and 655) do not offer any crucial source in this case, but the Coptic manuscripts (NHC II, 2. 32-51) evince a new insight that the unknown parable tradition is not intended to show dependency on the canonical tradition; rather they commonly provide key evidence which proves the pre-gnostic Jewish *sophia* tradition.

[47] See BLOMBERG, "Tradition and Redaction", 186-197.

[48] In the cases of *Logia* 97 and 98, the figures Thomas has in common with the Jewish tradition reflect a strong inter-relational proportion with the Q tradition. This could be the subject of a further study.

RECENSIONES

Vetus Testamentum

Christian KUPFER, *Mit Israel auf dem Weg durch die Wüste.* Eine leserorientierte Exegese der Rebellionstexte in Exodus 15:22–17:7 und Numeri 11:1-20:13 (OTS 61). Leiden – Boston, Brill, 2012. ix-290 p. 17 × 23,5. ISBN 978-90-04-20919-0, €94 – $129,00

Die vorliegende Studie widmet sich den Texten, die von der Wanderung des aus der ägyptischen Sklaverei befreiten Volkes Israel durch die Wüste handeln, wobei, wie üblich, die vom Textbestand her umfangreichste Station, nämlich der Aufenthalt am Sinai (Ex 19–Num 10), ausgespart bleibt: Ex 15,22–17,7 und Num 11,1–20,13. Das Buch stellt die überarbeitete Fassung der Dissertation des Autors dar, die bereits im Juni 2000 an der Theologischen Universität Kampen abgeschlossen wurde. Auf einige wichtige neuere Publikationen konnte aber noch Bezug genommen werden.

Kapitel 1 "Die Entdeckung des Lesers und seine Funktion bei der Exegese alttestamentlicher Erzähltexte" (1-43) stellt den methodischen Ansatz einer auf der Basis des Endtextes operierenden Rezeptionsästhetik vor. In Berufung auf Wolfgang Iser und Stanley Fish wird die Bedeutung der aktiven Mitarbeit des Lesers bei der Konstitution des Textsinnes herausgestellt. Der Akt des Lesens wird als dynamischer Prozess verstanden, bei dem der Leser mit dem Fortschreiten der Lektüre stets seine vorläufigen Sinnzuschreibungen überprüft, erweitert und korrigiert. Unerwartetes erhöht dabei die Aufmerksamkeit des Lesers und somit auch die Intensität des Lesevorgangs. Beim Begriff "Leser" ist allerdings zu unterscheiden zwischen dem "historischen Leser", der die lesende Aneignung eines Textes in einer bestimmten Zeitsituation repräsentiert, und dem "textimmanenten Leser", der die vom Autor implizierte Leserschaft darstellt. Der Autor baut seinen Text so auf, dass dieser den Leser lenken und zu bestimmten Einsichten führen soll, aus denen dann auch gewünschte Handlungen folgen sollen. Bei der Interpretation eines Textes, sind deshalb die Textphänomene daraufhin zu befragen, welchen funktionalen Wert sie für die Lesersteuerung haben. Es kann gut sein, dass auch agrammatische Phänomene und inhaltliche Spannungen im Rahmen der Leserlenkung bewusst eingesetzt werden. Die rezeptionsästhetische Analyse muss also diachronen Fragestellungen vorausgehen, da vermeintliche literarkritische Brüche aus der Perspektive der Leserlenkung sinnvolle Instrumente sein können (36). Unabhängig davon, ob der Endtext von einem Autor stammt

oder sich einem komplexen Entstehungsprozess verdankt, bleibt der Exegese ohnehin die Aufgabe, die Lektüre des vorliegenden Textes durch einen "kooperierenden Leser" zu rekonstruieren: "Die zentrale Frage der Lektüre lautet somit: Wie können sich die aufeinanderfolgenden Textsignale, Informationen und Konnotationen auf eine Lektüre auswirken, deren Ziel eine kohärente und weitestgehend textgelenkte Lesart des Textes ist" (34). Kupfer sieht sich damit zwar in der Tradition von Kommentatoren, die von der mosaischen Verfasserschaft des gesamten Pentateuch ausgehen, lehnt aber im Unterschied zu diesen, literarkritische Arbeit nicht prinzipiell ab, sondern erkennt ausdrücklich an, dass im Rahmen der langen Forschungsgeschichte viele massive Kohärenzstörungen herausgestellt wurden. Kupfer geht es aber nicht um die Rekonstruktion des Textwachstums, sondern darum, wie solche Kohärenzstörungen auf den Leser wirken.

In Kapitel 2 (45-83) analysiert Kupfer die vorsinaitischen Wüstenerzählungen Ex 15,22-27; 16; 17,1-7, in Kapitel 3 (85-216) die nachsinaitischen Num 11,1-3; 11,4-35; 12; 13–14; 16–17; 20,1-13. Alle Analysen folgen dem gleichen Aufbau. Nach einer groben "Gliederung" des jeweiligen Textes folgt ein kurzer Überblick über die wichtigsten "Lesestörungen", die die Forschung bisher festgestellt hat. Danach folgt dann der entscheidende und umfangreichste Abschnitt, die leserorientierte "Lektüre" des Endtextes der Erzählung, die vor allem darin besteht, den Inhalt der einzelnen Abschnitte zu paraphrasieren und systematisch danach zu fragen, wie der Leser mitarbeiten muss, um eine kohärente Sinnperspektive zu entwickeln. Sehr sensibel wird darauf geachtet, wie der Leser vom Autor bewusst in Situationen geführt wird, in denen er sich entscheiden muss, mit welchen Erzählfiguren er sich identifizieren will. Der Fortgang der Erzählung erweist dann, ob er auf der richtigen Seite stand, nämlich der des Erzählers. Jeder Abschnitt schließt mit einer "Zusammenfassung", einer Kurzparaphrase der wesentlichen Erzählschritte.

In den "Lektüren" bewegt sich Kupfer weit überwiegend auf dem Boden der Argumentationen, die die historisch-kritische Exegese traditioneller Weise anwendet: es werden ungewöhnliche grammatische Konstruktionen geklärt, semantische Analysen ungebräuchlicher Worte vorgenommen, Stilmittel bestimmt, Textstrukturen (z.B. Rahmungen, Lexemrekurrenzen, Chiasmen, Exkurse, Textmuster) und schließlich erzählerische Mittel (z.B. Spannungesverläufe, Figurencharakterisierung) analysiert. Innovative Gesichtspunkte werden vor allem dort sichtbar, wo die spezielle Leseperspektive zum Zug kommt. Es sollen hier nur exemplarisch einzelne Fälle genannt werden.

Ex 15,25b-26 steht im Kontext völlig sperrig, grammatisch ist unklar, wer Subjekt und wer Objekt ist. Dieser Musterfall für eine sekundäre Einschaltung, hat aber für den Leser die Funktion, darauf hinzuweisen, dass das Verhältnis zwischen YHWH und Israel auf einer Grundordnung basiert, die Israel bereits bei erster Gelegenheit kennengelernt hat. Diese

Vorstellung prägt sich dem Leser gerade durch ihren "enigmatischen Charakter" (55) tief ein, so dass er die weiteren Erzählungen unter diesem Eindruck liest.

In Ex 17,7 folgt auf die Erzählung, wie Mose Wasser aus dem Felsen schlägt, eine ätiologische Notiz, die eine zweiflerische Frage des Volkes nachträgt, von der vorher keine Rede war. Auch diese unmotivierte Form der Nachholung wird normalerweise als Zeichen literarischen Wachstums gedeutet. Für den Leser gibt diese unvermutete Wendung der Erzählung aber den "Schlüssel" (83) dafür ab, was an dieser Erzählung von bleibendem Wert ist: Nicht das so erstaunliche Wasserwunder, sondern das Scheitern Israels in der von Gott gestalteten Probesituation.

Der Beginn der nachsinaitischen Wüstenerzählungen Num 11,1-3 enttäuscht den kooperierenden Leser insofern, als der sich nach dem Sinai eine Besserung des Verhältnisses zwischen Israel und YHWH erhofft. Israel fällt jedoch in alte Verhaltensmuster zurück. Jahwes Reaktion ist daraufhin von Zorn und Gerichtshandeln geprägt. Dieser Stimmungsumschwung sei wegweisend für die folgenden Erzählungen und diene dem Leser als Vergleichsschema.

Die Kritik Mirjams und Aarons an Mose in Num 12 führt zu einer grundsätzlichen, in poetischer Diktion formulierten Verhältnisbestimmung von Mose und den, im Wüstenkontext gar nicht auftretenden, Propheten (Vv. 6-8). Der Leser werde dadurch angeleitet, die Aussagen "auf außertextuelle Konflikte" (128 Anm. 178) zu beziehen.

In Num 14,24 sichert YHWH merkwürdigerweise allein Kaleb zu, das verheißene Land zu erreichen, obwohl dieser vorher mit Josua zusammen versucht hatte, das Volk gegen die Mehrheit der anderen Kundschafter dazu zu bringen, das Land in Besitz zu nehmen. Für den kooperierenden Leser stelle das aber kein Problem dar: "Der Leser wird keinen Moment an Josuas Integrität und Einsatzwillen zweifeln und dessen Nichterwähnung auf seine Position als Diener und Nachfolger Moses zurückführen" (158).

In Num 16–17 sind verschiedene Handlungsstränge ineinander verschachtelt. Dies stellt für den Leser eine große Herausforderung dar: Wie hängen die verschiedenen Gegner des Mose, nämlich Korach, Datan und Abiram, On ben Pelet und die 250 Fürsten der Gemeinde, mit ihren je spezifischen Vorwürfen zusammen (Num 16,1-2)? Noch dazu sprechen Mose und Aaron davon, dass nur "ein einziger Mann gesündigt habe" (Num 16,22). Der kooperierende Leser werde diese verworrene Lage so deuten, dass Korach der eigentliche "Rädelsführer" sei: "Die Mehrzahl der Aufrührer wird so als Verführte dargestellt, deren schuldhaftes Handeln nicht ins Gewicht fällt" (183).

Num 20,1-13 nimmt zum Teil wörtlich auf Ex 17,1-7 Bezug. Während Mose in Ex 17 mit seinem Stab auf den Felsen schlägt, soll er in Num 20 mit dem Stab in der Hand zum Felsen lediglich reden. Für den Leser sei der Verzicht auf das Schlagen sehr merkwürdig, zudem entstehe die

Schwierigkeit, ob der Stab in Num 20 Moses eigener oder derjenige Aarons sei, von dem in Num 17,16-26 die Rede war (208).

Kapitel 4 stellt wichtige Textsignale zur "Steuerung des Lesers" zusammen (217-251). Die Wiederholung des gleichen Erzählablaufs von "Not — Murren des Volkes — Reaktion Moses — YHWHs Hilfe — Weiterzug in Richtung auf das Land" ist ein solches Signal. Beim Leser entsteht der Eindruck von verfestigten Verhaltensmustern, die sich aber entwickeln, leider in der Weise, dass die Konfrontation zwischen den Erzählfiguren immer heftiger wird. Einen Wendepunkt stellt die, von Kupfer nicht eigens behandelte, Erzählung vom goldenen Kalb (Ex 32–34) dar. Seit diesem Vorfall entbrennt regelmäßig der Zorn YHWHs angesichts der andauernden "Ägypten-Nostalgie" des Volkes. Weitere Signale sind z.B. die Bewertung der Erzählfiguren durch den Erzähler (z.B. Num 12,3; 13,32a), die implizite Identifikationslenkung (dem Leser werden Mose und Aaron als Vorbilder vor Augen gestellt, aber diese verfehlen sich am Ende, in Num 20,1-13, auch noch selbst), die Gestaltung von Ringstrukturen (Num 11,11-15; 16,12b-14), die Einfügung einer poetischen Passage (Num 12,6-8), schematisch wiederholte Handlungsfolgen (Ankündigung — Durchführung; Befehl — Ausführung), der Aufbau von Spannung und der Hinweis auf bis in die Gegenwart des Lesers reichende Folgen der Ereignisse durch ätiologische Notizen (Ex 15,23; 17,7; Num 20,13).

Kapitel 5 behandelt die Wüstenerzählungen in der Gesamtkomposition des jeweiligen Buchkontextes (252-269). Selbstverständlich ist die Wüstenwanderung nicht ohne die Herkunft aus Ägypten und ohne das Ziel, das verheißene Land, verstehbar und auch der markante Einschnitt des Aufenthaltes am Sinai mit dem Bundesschluss und der Gesetzeskundgabe ist unabdingbar, um das Entbrennen des Zornes YHWHs zu verstehen. Trotzdem findet auch Kupfer nur wenige wörtliche Anspielungen auf Texte aus der Sinaiperikope, Anspielungen auf Gesetzestexte kommen nur ganz am Rande vor.

Hinsichtlich der Strukturierung des Numeribuches diskutiert Kupfer verschiedene Vorschläge, weist jedoch darauf hin, dass kein allgemeiner Konsens verzeichnet werden kann. Er selbst favorisiert das dreiteilige Modell nach O. Artus, welches die folgende Gliederung vorsieht: Num 1,1–10,36; Num 11,1–22,1; Num 22,1–36,13. Dass es wörtliche Entsprechungen zwischen vorsinaitischen und nachsinaitischen Wüstentexten gebe, sei offenkundig, gegenüber der Postulierung einer konzentrischen Ringstruktur mit dem Sinai als Mittelpunkt bleibt Kupfer jedoch skeptisch.

Die Zeit, wo man meinte, unter Berufung auf die Dominanz des Lesers bei der Sinnproduktion von Texten mit sogenannten "synchronen" Lektüren die historisch-kritische Arbeit mit all ihrer mühevollen Kleinarbeit und den vielen Unsicherheiten, die sich aus der äußerst fragmentarischen Datenlage ergeben, ablösen zu können, ist inzwischen vorüber, insofern kommt die Publikation der Arbeit etwas spät. Kupfers Behandlung der Wüstentexte

macht aber erneut deutlich, dass die Wüstenerzählungen, die auf die "Bücher" Exodus und Numeri aufgeteilt sind, eine durchgestaltete Einheit sind. Seine leserorientierte Lektüre auf der Endtextebene unterscheidet sich zum großen Teil wenig von Erzählanalysen im "close reading"-Verfahren, gelegentlich bringt er aber auch neue Aspekte in die Analyse der Kohärenz der Erzählungen ein. Überzeugende Vorschläge, wie Kohärenzbrüche, die die Literarkritiker als unabgeglichene Spuren redaktionellen Wachstums erklären, angemessener als subtile Mittel der Lesersteuerung aufgefasst werden können, sucht man vergebens. So beziehen sich z.B. alle Beispiele für die Lesersteuerung in Kap. 4, und zwar auch die, wo von der bewussten Irritation des Lesers die Rede ist, auf Textpassagen, die von der Literarkritik traditionell als literarisch einheitlich aufgefasst werden; und oft genug muss Kupfer selbst einräumen, dass der Leser des Endtextes größte Mühe hat, Kohärenz zu erzeugen. Eine wesentliche Anforderung an den kooperierenden Leser bildet deshalb der Wille, überkommene Glaubenszeugnisse verschiedener Herkunft dadurch festzuhalten, dass man sie zu einem Text zusammenfügt, auch wenn sie sich nicht in einen völlig kohärenten Erzählablauf fügen lassen.

Universität Duisburg-Essen Aaron SCHART
Univesrsitätsstrasse 12
D-45117 Essen

Kyong-Jin LEE, *The Authority and Authorization of Torah in the Persian Period* (Contributions to Biblical Exegesis and Theology 64). Leuven – Paris – Walpole, MA, Peeters, 2011. x-296 p. 15 × 23

L'ouvrage est une révision partielle de la thèse de doctorat que l'auteur a présentée à l'université de Yale en 2010 et qui fut dirigée par John J. Collins. Étant donné l'intérêt croissant pour la période perse dans le monde biblique, il n'est pas étonnant que l'A. ait été attiré par ce sujet. En effet, les questions qui se posent au sujet des trois termes clés de son titre "Torah", "autorité/autorisation" et "période perse", et des liens entre ceux-ci, sont loin d'avoir été résolues.

Après avoir présenté l'arrière-fond et le plan de son travail, l'auteur développe sa thèse en six chapitres. Le premier s'occupe de "la théorie de l'autorisation impériale et de sa réception". Il y analyse l'hypothèse de Peter Frei, "Zentralgewalt und Lokalautonomie im Achämenidenreich", *Reichsidee und Reichsorganisation im Perserreich* (eds. P. Frei – K. Koch) (OBO 55; Göttingen 1984) 8-43; Id., "Persian Imperial Authorization: A Summary", *Persia and Torah.* The Theory of Imperial Authorization of the Pentateuch (ed. W.W. Watts) (SBL Symposium Series 17; Atlanta, GA 2001) 1-40. Les idées de Frei seront mises en examen tout au long du livre. Ainsi le chapitre deux a pour titre "L'action législative

perse en Égypte". Trois cas sont présentés: l'inscription d'Udjazhorresnet, la législation de Darius et la lettre pascale d'Éléphantine. Il est difficile de faire abstraction de ces trois cas dans une étude sur l'autorisation impériale perse. Les Achéménides, en effet, ont à chaque fois été impliqués parce qu'ils désiraient légitimer leurs prétentions en Égypte. Pour asseoir leur autorité politique, ils utilisèrent à la fois la religion et la jurisprudence (cf. la question posée par le Papyrus pascal d'Éléphantine). Le chapitre trois, l'action législative des Achéménides au Proche-Orient, reprend le dossier pour aboutir à des conclusions similaires à celles du chapitre précédent sur l'Égypte.

Le chapitre quatre s'occupe des relations de la Perse avec la Judée dans une perspective diachronique. Avec, en arrière-plan, les chapitres précédents qui évaluent l'action et le mode de présence du pouvoir perse en Égypte et Asie mineure, Lee examine les motivations politiques et les circonstances historiques sous-jacentes à l'action législative de l'empire perse dans la province de Judée d'après les textes bibliques. La première partie de ce chapitre s'occupe de la question du point de vue socio-historique à partir des données recueillies dans le livre d'Esdras. L'intervention du pouvoir perse en Judée doit être comprise comme une pièce sur l'échiquier de la diplomatie perse. Le rôle social et politique du Temple de Jérusalem, comme celui d'autres sanctuaires dans d'autres régions, est particulièrement mis en valeur. Partant de la théorie de Frei, la deuxième partie de ce chapitre analyse la "plausibilité historique" de la mission d'Esdras. Le mandat impérial dont Esdras aurait été chargé doit être compris dans le cadre de la politique perse. La mission d'Esdras a, entre autres, un caractère cultuel évident. De ce point de vue, le scénario présenté par la Bible est, globalement, acceptable. Pour l'auteur, il est évident que les Achéménides avaient centré leur politique en Judée sur le Temple. En d'autres termes, le pouvoir perse a soutenu les institutions cultuelles locales pour des raisons pragmatiques. La menace de l'alliance égypto-athénienne de 460 fut l'occasion pour Artaxerxès de prolonger l'action de ses prédécesseurs en vue de stabiliser la frontière ouest. Pour ce faire, il réglementa l'activité cultuelle du temple de Jérusalem et il reconnut officiellement la province de Judée comme une entité autonome sous l'égide du gouvernement impérial achéménide.

Le chapitre cinq traite exclusivement du décret d'Artaxerxès et de la mission d'Esdras. Pour Lee l'intérêt de l'empire perse pour la province de Judée ne peut être démenti, mais démontrer son historicité ne peut dépendre d'un seul texte. Ces deux questions devront rester distinctes même si elles sont corrélatives. Le texte du décret d'Artaxerxès tel qu'il apparaît en Esd 7 va être traité d'un point de vue critique dans ses dimensions littéraires et historiques. La mission d'Esdras en tant que fait relève, en revanche, de l'histoire. Depuis les études de Ch.C. Torrey, *The Composition and Historical Value of Ezra-Nehemiah* (BZAW 2; Giessen, 1896); Id.,

The Chronicler's History of Israel. Chronicles – Ezra – Nehemiah Restored to Its Original Form (New Haven, CT 1954) jusqu'à celle de G.H.M. Williamson, "The Aramaic Documents in Ezra Revisited", *Journal of Theological Studies* 59 (2008) 61-62 en passant par la thèse de J. Pakkala, *Ezra the Scribe.* The Development of Ezra 7-10 and Nehemiah 8 (BZAW 347; Berlin 2004), le célèbre décret a été souvent étudié. Les spécialistes ont en particulier approfondi à plusieurs reprises les deux aspects du problème: d'une part, la présence de formules relevant du monde perse et de l'autre une rédaction dont le vocabulaire et les conceptions ne peuvent être attribués en aucune manière à la culture perse. L'auteur conclut: "Le niveau de base, le fond du décret actuel était probablement un document original perse, en araméen, qui déclarait le soutien [de l'empire perse] au culte local de la province de Judée. Les éléments juifs du document montrent que Esdras 7 est un texte composite [...]. Il est [toutefois] virtuellement impossible de reconstruire le texte original" (235). Pour ce qui est de la deuxième question, le contexte politique, c'est-à-dire la situation conflictuelle avec l'Égypte, fournit un cadre probable à la mission d'Esdras. Par contre, il n'est pas historiquement pensable que le chef d'un grand état tel que l'empire perse promette des moyens financiers et matériels sans mesure à une seule minuscule province. En "autorisant" la loi de la province de Judée, les Achéménides reconnaissent officiellement cette province comme entité organisée ayant ses propres normes. Mais il ne semble pas qu'ils se soient intéressés aux détails de la loi du Dieu d'Esdras.

Le chapitre six tire les conclusions de l'ensemble en recueillant les fruits des différentes analyses. Signalons simplement, pour revenir sur la question de base: "Il n'y a pas de document connu semblable à Esd 7,12-26 et la phrase 'la loi de ton Dieu et la loi du roi' est historiquement problématique". Mais l'auteur considère que l'expression trouve son origine dans l'interaction entre le gouvernement central et celui de Judée. Si les Perses ne se sont pas intéressés de près au contenu de la Loi, il est probable, en revanche, que leur soutien à la Torah ait joué un rôle important dans son acceptation par la population de Judée.

L'ouvrage de Lee suit un plan clair, ordonné et logique. Son écriture est sobre, agréable et limpide. Il est inévitable que l'on revienne, d'un point de vue différent, sur des questions déjà traitées. Sa bibliographie est abondante et citée à propos. Toutefois, le travail ne permet pas de trancher de manière définitive les nombreuses questions qu'il soulève et qui agitent le monde exégétique depuis quelques décennies. On le remarque à l'utilisation répétée de termes comme "possible", "probable", "plausible" et autres. Pourtant, si les preuves définitives ne sont pas à portée de main, la convergence d'indices bien établis permet à l'auteur de brosser les lignes essentielles du panorama. Le dossier est donc traité de manière rigoureuse.

Une question reste néanmoins en suspens. Le titre du livre contient trois termes: "L'autorité et l'autorisation de la Torah à la période perse".

Le travail de Lee traite de la deuxième question: l'autorisation du pouvoir perse et le rôle d'Esdras dans cette affaire. Mais quelle était l'autorité de la Torah en Judée? Cette question, en engendre une autre: Quelle est cette Torah et de quoi se compose-t-elle? Il est vrai que cette dernière question est encore plus débattue actuellement que celles traitées par l'auteur. Elle pourrait occuper plus d'un doctorant à l'avenir. Toujours est-il que le titre aurait gagné à être plus bref.

Institut Catholique de Paris Jesús ASURMENDI
21, rue d'Assas
75006 Paris

Kathrine E. SOUTHWOOD, *Ethnicity and Mixed Marriage Crisis in Ezra 9–10*. An Anthropological Approach (Oxford Theological Monographs). Oxford, Oxford University Press, 2012. xii-261 p. 16 × 24. £70.00

Dem Buch liegt die Dissertation zugrunde, mit der Frau Southwood 2010 an der Universität Oxford promoviert wurde. Sie wurde auf alttestamentlicher Seite von Hugh Williamson, auf soziologischer Seite von Robert Parkin betreut. Eine Untersuchung von Neh 13, die wohl auch zur Dissertation gehörte, wurde unter dem Titel "'And they could not understand Jewish Speech': Ethnicity, Language, and Nehemiah's Intermarriage Crisis" im *Journal of Theology Studies* 62 (2011) 1-19, separat veröffentlicht.

Southwood möchte dadurch zu einem besseren Verständnis von Esr 9–10 beitragen, dass sie neuere soziologische und ethnologische Forschungen zur Konstruktion ethnischer Identitäten unter besonderer Berücksichtigung der Migrationsforschung breit in die Auslegung dieser Kapitel einbezieht. Nach einem kurzen Überblick über den Inhalt der Kapitel und ihre literaturgeschichtliche Einordnung in die Bücher Esra/Nehemia (4-9) wendet sie sich darum gleich der von ihr bevorzugten sozialwissenschaftlichen Methodik zu (9-16) und gibt im 2. Kapitel einen ausführlichen Überblick zur neueren — meist englischsprachigen — Forschung über Ethnizität (darunter Th.E. Erikson, F. Barth, A.P. Cohen, R. Jenkins u.a.; 19-72). Aus diesem Überblick entwickelt Southwood ihre Position: "Ethnicity is a culturally constructed, rather than a biological, phenomenon" (40). Dabei können kulturelle Charakteristika wie Religion, Klasse, Kaste oder Sprache in die Konstruktion einbezogen werden. Daneben spielt der Bezug auf Abstammungsmythen, Territorien und geschichtliche Erinnerungsbestände eine wichtige Rolle. Allerdings bleiben die Grenzen zu anderen Ethnien komplex und fließend, so dass es besonderer Strategien bedarf, um sie eindeutig zu machen und stabil zu halten. Besondere Aufmerksamkeit wendet Southwood dem Zusammenhang von Migration bzw. Remigration und Ethnizität zu (41-56). Migration kann

zur Assimilation der Migranten in die Gastgesellschaft führen, häufig aber unter ihnen das Bewusstsein eigener ethnischer Identität wachrufen und verstärken, was wiederum bei Rückwanderung manche Enttäuschungen und das Gefühl der Fremdheit in der ehemaligen Heimat auslösen kann. Häufig stärkt das Leben in der Fremde die Tendenz zur Heirat innerhalb der eigenen ethnischen Gruppe.

Mit dieser soziologischen Klärung im Rücken wendet sich Southwood im 3. Kapitel eingehend der bisherigen Forschung zu Esr 9–10 zu (73-122). Dabei sucht sie Erklärungsmodelle, die verschiedenste Forscher zum Verständnis des Konfliktes um die "Mischehen" vorgeschlagen haben, zu typologisieren und exegetisch und sozialwissenschaftlich zu bewerten. Sie selber ist der Ansicht, dass es sich primär um einen ethnischen und weniger um einen wirtschaftlichen oder religiösen Konflikt handelt, der sich allerdings — hier neigt sie D.L. Smith-Christopher zu — zwischen zwei jüdischen Gruppen, den von Migrationserfahrungen geprägten Rückwanderern aus Babylonien und den im Lande Daheimgebliebenen abspielt. Auch nach der soziologischen Theorie gelte: "The most problematic social transactions are often caused by 'proximate others'" (114).

Das 4. Kapitel beinhaltet die wesentlichen exegetischen Ausführungen von Frau Southwood zu Esr 9–10 (123-161). Diese bestehen zum größten Teil aus ausführlichen Wortuntersuchungen zu zentralen Begriffen in den beiden Kapiteln, nämlich "heiliger Same" (Esr 9,2), "sich absondern" (9,1; 10,8.11.16), "Unreinheit" u.ä (bes. 9,11), "Volk des Landes" o.ä. (9,2.11; 10,2.11). Nach Southwoods Sicht konstruiert der biblische Verfasser unter Aufnahme priesterlicher und deuteronomistischer Vorstellungen eine extrem ideologische, nämlich "ritualized version of ethnicity which emphasizes that people outside the boundary are simply not eligible for status within the Israelite / *ethnos*, even if they adopt the worship of Yahweh. Such a status cannot be achieved, but is inherent, or primordial" (131-132). Darum kann es nach Ansicht des Verfassers auch keine Lösung durch Konversion, sondern nur durch Trennung und Entfernung der "fremden Frauen" aus dem Bereich der Gruppe geben. In ihrer Untersuchung zum "Volk des Landes" hält es Southwood mit Rückbezug auf andere Exegeten für ausgemacht, dass es sich um die Daheimgebliebenen handele, die in Opposition zu den Heimkehrergruppen, den *bĕne haggōlâ* (Esr 10,7.16), stünden. So kann Southwood formulieren: "That is to argue that it is not that the returned exiles or 'Israel' and those referred to as 'the people of the land' have irreconcilably different identities, but rather that it is because they have irreconcilable claims or aspirations to the same identities that the perception of ethnic threat emerges" (143). Zusätzlich erhält nach Southwood das so konstruierte *ethnos* durch eine religiöse Konnotation weitere Exklusivität durch das Motiv (Esr 9,9), dass JHWH sich der Exilierten erbarmt habe (150). Das Gebet Esras in Esr 9,6-15 beschwöre darüber hinaus die gemeinsame Geschichtserinnerung

des *ethnos*, aus der sich die Heimkehrer als Gemeinschaft der Überlebenden (*pĕlîṭâ*; Esr 9,8.13-15) einer Katastrophe definierten (156).

Im 5. Kapitel untersucht Southwood speziell die Terminologie, die in Esr 9–10 für Eheschließung und Scheidung verwendet wird (163-190). Dabei kommt sie zu dem Ergebnis, dass sowohl für das Eingehen (*nāśâ'*, *hitḥatten*; Esr 9,2.12.14; 10,44) als auch für die Auflösung der "Mischehen" (*yāṣâ'* hif.; Esr 10,3.19) wohl absichtlich nicht die gebräuchliche Terminologie (*lāqaḥ, nātan, šālaḥ*) verwendet wird, um die Legitimität solcher Verbindungen in Frage zu stellen und ihren rechtlichen Status herunterzuspielen.

Schließlich wendet sich Southwood im 6. Kapitel überblicksartig dem geschichtlichen Hintergrund von Esr 9–10 zu (191-211), um aus den Deportationen der Exilszeit und den Rückwanderungswellen der nachexilischen Zeit die Angemessenheit der Anwendung migrationssoziologischer Modelle zu begründen. Anders als etwa Smith-Christopher meinte, geht es nach Southwood im Mischehenkonflikt nicht bloß um eine Übertragung von Überlebensstrategien von Minoritäten auf eine Mehrheitsgesellschaft, sondern um soziale Mechanismen, die typischerweise mit Migrationen und Remigrationen zusammenhängen. So formuliert Southwood ihre abschließende These: "Understanding Ezra 9-10 with reference to return migration may therefore provide sharper insights into the possible reasons underlying the text's emphasis on differentiation in the form of religious and ethnic endogamy" (203). Eine knappe Zusammenfassung (213-220), eine ausführliche Bibliographie (221-255) und ein Autorenindex (257-261) schließen das Buch ab.

Das vorliegende Buch besticht durch eine große Belesenheit der Verfasserin. Seine Stärke liegt in der breiten Einbeziehung, kritischen Durchsicht und sachkundigen Anwendung soziologischer und ethnologischer Modelle zu Ethnizität, Identität und Migration mit Bezug auf Esr 9–10. Auch die Untersuchungen zu hebräischen Schlüsselbegriffen des Textes sind detailliert und erhellend, auch wenn sie aus einer weitgehend synchronen Sicht auf den Textbestand erhoben werden. Zusammen mit der sozialwissenschaftlichen Interpretation führt die Arbeit zu einem neu profilierten Textverständnis.

Allerdings hätte sich der Leser eine umfassendere Exegese des Textes im Zusammenhang der Bücher Esra und Nehemia auf seinem vermuteten sozialgeschichtlichen Hintergrund gewünscht. Fragen der literarischen Integrität und literargeschichtlichen Einordnung des Textes werden von der Verfasserin — mit Hinweis auf deren Umstrittenheit — zu schnell beiseite geschoben (4-9). Die kritische Frage, ob und in wieweit in der vermuteten Abfassungszeit des Textes — immerhin 100-150 Jahre nach der Exilzeit — Migrationstraumata noch eine derart prominente Rolle gespielt haben, wird von Southwood nicht explizit gestellt. Auffällig ist immerhin, dass der Bericht über die Auflösung der "Mischehenin" Esr 9–10

nicht mit dem Bericht über die Rückwanderung in Esr 8 verbunden ist und keineswegs von Irritationen der Rückkehrer über ihre alte Heimat ausgeht. Es sind nach dem Text vielmehr die einheimischen Funktionsträger, die Esra auf die Mischehen hinweisen (Esr 9,1) und sein Entsetzen auslösen (vv. 3-5). Zudem wäre eine tiefere geschichtliche Analyse der sozialen Verhältnisse in der Provinz Jehud der späteren persischen Zeit wünschenswert gewesen. Immerhin scheinen die sog. "Mischehen" sowohl nach Esr 9,2 als auch nach Neh 6,17-18; 13,4.28 insbesondere ein Oberschichtsphänomen gewesen zu sein, was in der Sicht Southwoods gar keine Rolle spielt. Schließlich wäre es unbedingt nötig gewesen, die soziale, politische und ethnische Identität der Gruppe, von denen sich die Juden nach der Logik des Textes abgrenzen sollen, genauer zu klären. Diese wird in Esr 9–10 keineswegs "people of the land" genannt, wie Southwood suggeriert (*'am hā'āræṣ* nur Esr 4,4!), sondern dreimal "Völker der Länder" (Esr 9,1.2.11) und zweimal "Völker des Landes" (10,2.11). Es scheint sich also eher um eine vielgestaltige Gruppe zu handeln, die keineswegs einfach mit den Nachkommen der nichtdeportierten Judäer identifiziert werden kann, zumal der Text die laxe Ehepraxis gerade nicht solchen "Daheimgebliebenen", sondern den *bĕnē haggôlâ*, d.h. (früheren?) "Rückwanderern" unterstellt (10,6.16). Handelte es sich wirklich um eine rein innerjüdische Auseinandersetzung, wie es zuweilen bei Southwood anklingt (z.B. 143)? Doch wenn dem so wäre, hätten wir es dann wirklich noch mit einem ethnischen Konflikt oder nicht eher mit einem nur ethnisch aufgeladenen gruppeninternen Machtkampf zu tun?

So eröffnet das lesenswerte Buch von Frau Dr. Southwood interessante Perspektiven zum besseren Verständnis von Esr 9–10, aber es provoziert zugleich exegetische und sozialgeschichtliche Nachfragen.

Am Stenpatt, 8 Rainer ALBERTZ
D-48341 Altenberge

Heiko WENZEL, *Reading Zechariah with Zechariah 1:1-6 as the Introduction to the Entire Book* (Contributions to Biblical Exegesis and Theology 59). Leuven – Paris – Walpole, MA, Peeters, 2011. xi-340 p. 15 × 23

This monograph is the result of a Ph.D. dissertation submitted to Wheaton College Graduate School in 2008. It applies the interpretive method of Mikhail Bakhtin to Zechariah in order to shed light on the book as a whole. It aims to counter the tendency of historical criticism to divide the book into two sections, chs. 1–8 supposedly stemming from Zechariah himself in the early Persian period and chs. 9–14 supposedly produced by other writers at a later time. Wenzel maintains that Bakhtin's approach is

useful for such a project because it is firmly grounded in the historical setting of the text in question but, unlike historical criticism, does not make reconstruction of the historical context an end in itself. Bakhtin focuses instead on the dynamics of the discourse, seeing a literary work in terms of dialogical interaction between the writer and the culture of his or her time. Wenzel argues that when the text is approached in this way it evidences a kind of consistency throughout, which shows that it is all of one piece.

After a brief initial chapter stating these general aims, in ch. 2 Wenzel provides a discussion of Bhaktin's dialogical method, which he illustrates in ch. 3 with his analysis of the introductory section of Zechariah (1,1-6). This analysis provides an analytical template which is then applied in ch. 4 to a series of seven test cases drawn from all the major sections of the book, comprising the bulk of this study. The summary discussion in chs. 5 and 6 draws out the implications these case studies for the interpretation of the book as a whole and restates the theology of Zechariah — when viewed in this way — in general terms. The volume concludes with an extensive bibliography.

Wenzel finds his interpretive key in 1,1-6: The dialogue between YHWH and his people, for which Zechariah serves as the intermediary, depends in turn upon a dialogue between Zechariah and earlier prophetic texts. Wenzel bases this claim on the initial exhortation in which Zechariah urges his audience not to be like their ancestors who did not heed the "the former prophets", failed to repent, and suffered the consequences (1,4-6). Wenzel finds in this reference to "the former prophets" not just a general summary of the message of the pre-exilic prophets whose warnings were vindicated by the exile, but a plan of allusion to earlier prophetic texts that is programmatic for Zechariah as a whole. These allusions are based on phraseological parallels between Zechariah and other biblical books, and they connote a shared cluster of themes in the passages where the parallel phrases are found.

For example, the phraseological parallel between Zech 1,4b and Jer 25,5.7 establishes an allusion that is paradigmatic for the way in which the whole of Zechariah relates to previous Scripture. Both passages emphasize YHWH's call to "turn away from your evil ways and your evil practices", along with YHWH's accusation that "they/you did not listen to me". When one looks at Zech 1,1-6 in light of this connection with Jeremiah 25, the relatively concise statement in the former can be filled out by comparison with the more ample presentation of similar themes in the latter. Despite having suffered the consequences of failing to heed the prophetic warning, the people still do not listen. Subsequent generations will gain the opportunity to make a fresh start only in the context of a judgment of all the nations. In the meantime their vocation is to wait faithfully.

As Wenzel adduces other allusions in 1,1-6 and in the seven extensive test cases drawn from other sections of the book, this broad outline of Zechariah's message is filled in with additional details. The judgment of the ancestors is

completed and YHWH has initiated the restoration by his return to Jerusalem, giving the present generation an opportunity to begin anew. However, in their heedlessness they are no different from their ancestors, and therefore they are liable to the same judgment once again. The promises of a full restoration, including the completion of the temple and the return of a Davidic king, remain unfulfilled and, in view of the people's continued faithlessness, can only come to pass through a cataclysmic transformation of the whole world order. Until then there is nothing to do but trust in YHWH, guided by a Deuteronomic interpretation of the Sinai covenant. Wenzel sees this "theology of waiting" as a unifying theme permeating Zechariah as a whole.

Wenzel has successfully shown that scriptural allusions running through the entirety of Zechariah serve to connote a common cluster of themes, and he has demonstrated the potential usefulness of Bhaktin's method as an approach to the investigation of such intertextual connections. Wenzel's work thus makes a substantive contribution to the line of investigation emanating from the work of Rex Mason (see, e.g., *Bringing Out the Treasure.* Inner Biblical Allusion in Zechariah 9-14 [eds. M.J. Boda – M.H. Floyd] [JSOTSup 370; Sheffield 2003]). In the process he takes positions with which one might quibble — there are, after all, few settled questions in the interpretation of Zechariah. More importantly, however, there are major problems in Wenzel's overall approach, including his presentation of the material, some unanswered questions, and a mistake in the conceptualization of the investigation that significantly affects the final conclusion.

Wenzel enters the discussion of Bhaktin's method *in medias res*, using terms and addressing issues known only to those already initiated into the Bhaktinian mysteries. This is confusing, at least to this reader, who has little first-hand acquaintance with Bhaktin's work and knows it mostly through its appropriation by other biblical scholars. When Wenzel comes to the application of this method, it is clear how he considers the dialogical approach to work in the analysis of the interrelation between Zechariah and other texts, but it is not clear how or why this approach is preferable to other methods of analyzing intertextual allusions.

According to Wenzel, "Investigating the dialogical orientation to Zechariah helps to illustrate Zechariah's relationship to Scripture" (281). In what sense are the texts to which Zechariah alludes *Scripture*? If the whole of Zechariah comes from the early Persian period, as Wenzel maintains, have these other texts by this time already assumed some kind of canonical form? Wenzel seems to assume that Zechariah cites "the former prophets" as if invoking the authority of books that already comprised some kind of Bible, which is problematic.

Wenzel shows that there is a dialogical element common to all major sections of Zechariah, but he fails to consider whether there is anything distinctive about the use of this common element in the different sections. Wenzel assumes that because all sections of the book allude to other texts

in much the same way, the "message" of them all is more or less uniform. However, it is readily evident to even a casual reader that the various parts of this book are quite different in style, form, and genre. If there is indeed a dialogical element that they have in common — and I believe that W. has shown that there is — then it is surely being used in the different sections to rhetorically different ends. Wenzel's reading levels out the significance of the book as a whole, so that the diversity of the material in Zechariah goes largely unexamined and unaccounted for.

Last but not least, in Wenzel's conceptualization of the dialogical dynamic of Zechariah he fails to make any distinction between the prophet and the writer of this prophetic book. As the introductory captions in 1,1; 1,7, and 7,1 explicitly indicate by their third-person references to the prophet, however, this is not a book written by Zechariah but a book written by someone else about Zechariah. This means that analysis of the dialogical dynamic must reckon with an additional voice and a retrospective element. It is more complicated than simply supposing that YHWH is speaking to the people through Zechariah. Rather, the writer is speaking to his audience about the way in which Zechariah once served as an intermediary between YHWH and the people. Thus the book was produced at some remove from the time of the prophet himself. Just how far removed is of course debatable, but in any case one cannot jump from the fact that the text as a whole is consistent in its use of intertextual allusions to the conclusion that it all comes from the prophet himself in his own time. There could be other ways of accounting for this consistency and other ways of conceiving 1,1-6 as the introduction to the book as a whole, while also recognizing the retrospective role of the writer in this dialogue.

Despite these problems the contribution of this study should not go unrecognized. The study of intertextual allusions sometimes degenerates into listing shared words and phrases, but Wenzel has shown that it can be far richer.

Calle San Ignacio N30-50
Quito, Ecuador

Michael H. FLOYD

Novum Testamentum

Xabier PIKAZA, *Evangelio de Marcos*. La Buena Noticia de Jesús (Comentarios al Nuevo Testamento). Estella, Editorial Verbo Divino, 2012. 1199 p. 16 × 24

Dans le prologue de son commentaire, l'a. souligne la singularité de l'évangile de Marc. Il s'intéresse d'abord au contexte historique de la composition de l'évangile, écrit après la chute de Jérusalem qui a provoqué une grande crise dans le judaïsme et a mis en danger le mouvement chrétien naissant. Il compare cette crise existentielle à celle qui est à l'origine du livre de Daniel, quand Antiochus IV a profané le Temple et a essayé d'abolir le judaïsme en 164 av. J.-C. L'a. fait pourtant remarquer que les réponses à ces deux crises existentielles sont très différentes. Dans le second cas, Daniel fait descendre le Fils de l'Homme pour régner sur la terre et les maccabéens ont pris les armes contre le roi hellène. Par contre, le Jésus de Marc n'est pas devenu le Christ en armant le peuple de Jérusalem contre l'occupation romaine mais en mourant sur la croix et en étant fidèle au message de Dieu. Pour des lecteurs européens l'attitude du Jésus de Marc peut paraître évidente et banale. Mais cela n'est pas le cas pour des lecteurs qui vivent en Amérique Latine où les rédempteurs armés sont légion.

L'a. souligne ensuite d'autres aspects du Jésus de Marc qui font du second évangile une œuvre unique. Jésus y est décrit comme un prophète "paysan" (campesino) venant de la Galilée et non de Jérusalem. Avant Marc, aucun autre auteur n'avait tracé la vie de Jésus de cette façon. À cet égard, la différence avec le Christ des épîtres de Paul est frappante. Ce dernier en effet ne s'intéresse pas à l'histoire du Jésus terrestre. Le seul événement important pour lui est la mort et la résurrection du Christ, c'est-à-dire le Christ vainqueur de ses ennemis. Pour Marc, au contraire, le Jésus ressuscité ne peut pas être compris sans le Jésus de l'histoire. À cause de cela, l'évangile de Marc a eu un grand impact sur la théologie de la libération et il est encore toujours l'évangile le plus parlant pour la lecture populaire en Amérique Latine. En soulignant ces différents aspects de l'unicité de l'évangile de Marc, l'a. met en garde contre un christianisme triomphaliste et usant de la violence pour défendre sa cause.

Après le prologue, l'a. propose une introduction très riche à son commentaire (près de cent cinquante pages). L'a. y développe quatre points. Le premier se réfère au titre de l'évangile (Marc 1,1). Il a souvent été dit que l'évangile de Marc est le plus politique et le plus social des quatre évangiles - d'où sa popularité en Amérique Latine - et qu'il reflète une certaine opposition à l'Empire romain. L'a. ne nie pas ces deux aspects de l'évangile mais il met un autre point en exergue duquel découle ces deux aspects: l'évangile de Marc (1,2-3) doit être compris dans le contexte

de la prophétie israélite, et particulièrement celle du Second Isaïe qui présente la situation des déportés à Babylone vivant, au début de l'exil, dans la désespérance. L'évangile comme le Second Isaïe est parole d'espérance dans l'histoire, depuis le cœur de la souffrance. De ce constat, l'a. déduit une affirmation provocatrice: "seul peut évangéliser celui qui a souffert par les autres, seul peut ouvrir un chemin de transformation celui qui a connu la souffrance des hommes" (42-43).

Le second point abordé est celui du cadre historique de l'évangile de Marc. Parcourant l'histoire des chrétiens à partir de l'an 30 (la mort de Jésus) jusqu'à l'an 70 (date de composition de l'évangile), l'a. affirme que l'évangile se situe plus dans la ligne hellénistique que dans la ligne judéo-chrétienne du christianisme - représentée par la famille de Jésus, en particulier par son frère Jacques (3,20-36; 6,1-6) - étant donné que Marc se distancie à la fois du culte du temple de Jérusalem opposé au dessein de Dieu, et de l'espérance de la reconstitution immédiate des douze tribus. L'évangile offre le Règne de Dieu aux gentils et centre son attention sur le Jésus crucifié. Il est certain que ces deux pôles sont marquants dans l'évangile comme le montrent les incursions de Jésus dans les territoires païens et l'identité chrétienne comprise à partir de la croix.

Un des aspects les plus intéressants du parcours historique de la composition de l'évangile est celui des "signes sacramentaux" (93-100). L'a. met en évidence trois signes qui distinguent et lient les membres de cette communauté: les exorcismes, l'eucharistie et le baptême. Si les deux derniers signes n'ont rien d'étonnant comme fondement de l'identité chrétienne, les exorcismes peuvent surprendre. Selon l'a., ils jouent un rôle éminemment important pour éviter que se crée une communauté sacrale centrée sur l'adoration de Jésus. Les exorcismes suscitent une communauté au service de la parole et de la guérison. Les porteurs les plus anciens de l'identité chrétienne étaient des exorcistes, c'est-à-dire des gens qui ne proclamaient pas seulement le Règne de Dieu mais qui libéraient et guérissaient les malades et les possédés. Pour l'a. la lutte principale de Jésus n'était pas contre Rome mais contre Satan opprimant les humains. En se référant à Marc 3,15, l'a. affirme que l'expulsion des démons est l'autorité la plus élevée donnée par Jésus à ses disciples. En mettant en avant les exorcismes, l'a. redonne à cette activité marquante de Jésus une place significative dans la communauté chrétienne. En redonnant cette place centrale aux exorcismes, l'a. pose un défi à la mentalité occidentale qui pense avoir été débarrassée de cette vérité par une compréhension faussée de la démythologisation bultmanienne, réduisant les récits d'exorcisme à un monde symbolique.

Le troisième point est consacré au texte même de Marc où l'a. met en avant quelques caractéristiques à partir de la perspective historique et littéraire. Dans un des paragraphes, l'a. parle du pouvoir. Selon l'a. ce thème - qui se trouve dans les trois annonces de la Passion - permet à l'évangéliste de construire un autre type de plénitude humaine. Il s'agit premièrement de

la suivance et de la croix (8,31–9,1). Jésus insiste sur le fait que l'autorité chrétienne s'identifie avec sa Passion et sa mort, c'est-à-dire avec la perte de la vie pour le Règne de Dieu. Seul a autorité celui qui est prêt à donner sa vie pour les autres. Un second point important qui caractérise le pouvoir véritable est le service (9,33-37). La communauté n'est pas le lieu pour acquérir le pouvoir sur les autres. Le pouvoir véritable c'est d'être au service de l'autre. Ce chemin peut aboutir à la mort mais en même temps mène à la transformation de la vie humaine. Et finalement, dans la troisième annonce de sa mort (10,35-45), Jésus parle du dépassement du pouvoir. Pour lui, celui qui veut être grand qu'il soit l'esclave des autres. Bien que ce que dit l'a. ne soit pas nouveau, il donne à la question du pouvoir une place prépondérante parmi les caractéristiques du premier évangile.

Le quatrième et dernier point est consacré à la présentation des six moments clés de la méthodologie exégétique qui préside au commentaire du texte. (1) L'a. adopte les résultats de base de la critique historico-littéraire en signalant les moments de la réception et de l'évolution des différentes traditions qui ont suivies la mort de Jésus. (2) L'a. accepte le travail de l'école des formes (*Formgeschichte*) en soulignant l'importance de la connaissance des critères sociaux et religieux pour connaître les préoccupations et les défis de l'église de Marc. (3) L'a. se situe dans la ligne de l'histoire de la rédaction (*Redaktionsgeschichte*) affirmant que Marc n'a pas seulement recopié et rassemblé le matériel qui était à sa disposition mais qu'il était un vrai auteur. (4) Le travail rédactionnel révèle aussi la théologie de Marc qui révèle ce qu'il dit, pourquoi et comment il le dit. (5) L'a. accentue le caractère narratif de la théologie de Marc qui parle de Dieu en contant une histoire. Selon l'a. la narration de Marc est sa théologie. (6) Finalement, l'a. fait ressortir l'aspect de la vocation et de la mission de Marc. C'est la réalité du Règne de Dieu qui convoque et envoie les disciples de Jésus dans ce monde.

Un des points forts du commentaire lui-même, qui constitue la partie principale du travail (près de 1000 pages), est la distinction des niveaux de lecture. Le lecteur se voit d'abord proposé une vision d'ensemble du texte guidé par deux ou trois clés de lecture. Ensuite, en caractères plus petits, quelques détails historiques importants du texte pour enrichir sa compréhension. Enfin, les notes de bas de page qui indiquent souvent des références à des articles. Par cette présentation à trois niveaux, le lecteur a le choix d'approfondir la lecture du texte selon sa volonté. Le grand avantage de cette méthode est de ne pas surcharger l'explication du texte de Marc avec trop de détails et ainsi de faire ressortir le texte même de Marc, ce qui est un des principaux buts de ce commentaire.

Universidad Bíblica Latinoamericana
Cedros Montes de Oca
Apartado 901-1000
San José – Costa Rica

Daniel André GLOOR

M. David LITWA, *We Are Being Transformed.* Deification in Paul's Soteriology, Berlin - Boston, Walter De Gruyter, 2012, xv-327 p. 16 × 23,5. €89.95

La sotériologie de Paul peut-elle être considérée comme une forme de divinisation (deification en anglais)? Voilà la question qu'aborde le professeur de l'université de Virginia, Charlottesville, USA, spécialiste de Paul et qui poursuit ici sa réflexion exprimée dans plusieurs contributions, notamment sur la deuxième Lettre aux Corinthiens (2 Co 3,18; 2 Co 12,7-9...).

Regrettant qu'on néglige trop souvent d'ouvrir les études sur Paul au monde gréco-romain, il étudie ici le sujet de la divinisation dans le monde gréco-romain et dans le christianisme primitif, dans une approche historique. Son propos n'est pas de dénoncer les divinisations païennes, mais d'apporter un nouvel éclairage à la sotériologie paulinienne. Il cherche à montrer que les aspects de la sotériologie paulinienne sont tout à fait conformes au schéma de la divinisation dans le monde gréco-romain.

Après une introduction où il situe la question, il consacre sept chapitres à l'exposé des arguments, puis dans deux chapitres finaux, il traite des objections théologiques avant de conclure.

L'introduction pose le cadre de la recherche et expose la logique et l'histoire de la divinisation dans la recherche paulinienne. Pour l'auteur, chez Paul, le salut est comme une fuite du monde, une sorte de transcendance par rapport au monde. Cela exprime un manque à combler en compensant la séparation entre l'homme et le divin. Héritant du schème platonicien du salut et de la sotériologie juive, ce manque à combler consiste en une transformation, une assimilation, une divinisation. Le Christ médiatise la transcendance humaine. Dans sa résurrection, il a montré un pouvoir universel et une corporéité immortelle. Paul y entrevoit une glorification pour les hommes, qui avaient perdu la gloire de Dieu

Anticipant le risque de voir dans le concept de divinisation des traces de paganisme, M. D. Litwa (désormais MDL) rappelle que depuis le deuxième siècle de notre ère, les essais sont nombreux à adapter cette idée dans un sens chrétien. Plus qu'une métaphore, le concept de divinisation comporte une transformation réaliste où les hommes, transcendant leur nature, deviennent des dieux. Si Paul n'a pas recours au vocabulaire de la divinisation, sa sotériologie est en fait une forme de divinisation en travail. Trois facteurs nous l'indiquent: Il s'agit de chercher à dépasser toutes choses, dans une démarche de transcendance; l'homme vit dans l'attente d'une corporéité immortelle et incorruptible; enfin, ce mouvement produit une assimilation progressive au Christ.

MDL expose un état de la question en visitant Reitzenstein, Deisman, Schweitzer, et plus récemment Sanders et son concept de participation, confronté au concept d'apothéose ou de *theosis*, ainsi qu'à la résurrection, Gorman, Finlan, Blackwell ... Entre les tenants de la thèse d'une divini-

sation dans les écrits de Paul et ses opposants, il s'agit d'éclairer le concept de divinisation et d'analyser son sens dans la culture qui était celle de Paul. Le projet de MDL est donc d'investiguer la divinisation dans le monde gréco-romain, sans pour autant négliger la culture juive et judéo-hellénistique ou ce qu'en ont dit les Pères, et de comparer ces éléments avec la sotériologie de Paul pour en repérer les similitudes nombreuses.

La première partie (chapitres 1 à 3) dessine les contours de la divinisation dans le monde gréco-romain. Elle est une participation à l'identité divine. Plus précisément, elle fait participer aux qualités divines. L'enquête auprès des ouvrages (par exemple Homère) et inscriptions gréco-romaines fait émerger deux qualités pour les héros divinisés: l'immortalité et le pouvoir.

MDL va ensuite établir que dans les anciennes conceptions juives du divin, proches des conceptions en cours dans le monde du bassin méditerranéen, ces qualités sont tout aussi repérables. Le Christ vient, à son tour, manifester le pouvoir et l'autorité de Dieu et son immortalité dans sa résurrection. L'Esprit de Dieu, quant à lui, est agent du pouvoir de Dieu. Si Paul ne cherche pas à définir clairement la divinité, il montre néanmoins que le Christ Fils de Dieu donne aux croyants de participer à l'identité divine en Lui.

Dans le deuxième chapitre, MDL analyse le concept d'assimilation. Il repère que le monde grec promeut l'assimilation aux divinités, notamment de la part du souverain pour asseoir son autorité, en s'octroyant des qualités reconnues comme divines. Cette assimilation progressive est une forme de divinisation, analogue au concept paulinien d'assimilation morale et corporelle au Christ-Dieu. Pour établir ce parallèle, il enquête dans les domaines de la mythologie (Homère, Hésiode et les poètes homériques, la figure du roi), du culte grec des souverains (Philippe II, Alexandre, l'Égypte ptolémaïque, Dionysos) et du culte romain du souverain (Marc-Antoine assimilé à Dionysos). Il analyse le vocabulaire grec de la divinisation et en conclut que les chrétiens ont adapté le langage de la divinisation mais ne l'ont pas inventé.

Dans le chapitre 3, MDL se penche sur les racines juives de la divinisation. Pour lui, la Septante permet aux Juifs d'imaginer une sotériologie de la divinisation. Dieu souhaite partager sa gloire divine et sa souveraineté universelle. L'humanité reçoit l'image corporelle de Dieu et le Roi d'Israël reçoit la filiation divine. Ces deux attributs divins seront appliqués au Christ. Paul reprend tout cela: c'est le Christ, à la différence d'Adam, qui reçoit ces attributs divins, et, en Lui, l'humanité entière. Pour arriver à ces conclusions, MDL montre que les Grecs réprimaient l'auto-divinisation pour préserver l'écart entre la divinité et l'humain. Mais dans la pensée juive, on constate une évolution. Depuis Philon, puis dans le Nouveau Testament, Moïse, la figure du Roi, puis le Christ sont témoins que Dieu cherche dans la Bible à donner sa divinité aux hommes. L'écart entre Dieu et les hommes n'est plus très important.

La deuxième partie (chapitres 4 à 7), analyse la manière de partager l'identité divine. Dans les chapitres 4 et 5, MDL étudie la nature physique et corporelle de la divinisation. Alors que dans la Genèse les hommes sont créés à l'image de Dieu et mis à distance de l'immortalité, l'Évangile de Paul pose qu'ils peuvent atteindre l'immortalité par leur assimilation au Christ divin. MDL lit en 1 Co 15,35-53 la présentation d'une transformation eschatologique qui est une forme de divinisation. On peut alors penser la gloire de Dieu, à laquelle sont promis les hommes, en termes de corps, corps de gloire et corps pneumatique. Comparant le corps paulinien pneumatique avec l'esprit stoïcien, textes à l'appui, il conclut que la version paulinienne de la participation à l'immortalité céleste est une conformation au corps lumineux d'un être divin particulier qu'est le Christ.

Le chapitre 6 s'intéresse à la dimension de pouvoir de la divinisation. Prendre part au pouvoir divin du Christ victorieux du péché, c'est partager sa seigneurie eschatologique dans la continuité de l'Ancien Testament et du judaïsme pré-chrétien (avec les mentions des combats contre les dieux et/ou idoles, l'autorité divine partagée avec les saints et l'élection divine d'Israël) et conformément aux mythes platoniciens apocalyptiques de batailles entre dieux. La sotériologie de Paul emprunte à ce schéma et pose que Dieu veut partager son royaume avec les croyants.

Dans le chapitre 7, MDL expose la dimension morale de la divinisation. Il s'agit de prendre part aux vertus morales du Christ, notamment la justice et l'humilité, c'est vivre une divinisation. MDL voit une analogie avec la pensée gréco-romaine où les vertus permettaient une transcendance de soi et une participation à la divinité.

Dans la dernière partie, chapitres 8 et 9, MDL traite des objections théologiques. Il analyse le concept de monothéisme, juif d'abord, puis chez Paul en relevant les mentions nombreuses de l'existence de plusieurs dieux. Plus que l'affirmation d'un Dieu unique, il y voit plutôt l'affirmation de la souveraineté universelle de Dieu sur les autres divinités, avec les critères de l'immortalité, du pouvoir et des vertus. Les chrétiens, par assimilation au Christ, intermédiaire entre les hommes et Dieu, deviennent incorporés au Dieu Père, divinité première et la plus haute. Quant au pouvoir créateur de Dieu (chapitre 9), il ne pose pas que Dieu est étranger à la création, puisqu'il s'implique dans l'humanité. Ce pouvoir est partageable avec les autres divinités et avec les hommes incorporés au Christ. Enfin, un excursus établit que le fait de bénéficier d'un culte n'est pas un critère pour faire une divinité, le Christ, comme d'autres divinités gréco-romaines, n'ayant jamais reçu de culte lui-même.

Au total, pour MDL, la catégorie de divinisation permet de comprendre le langage de transformation et de transcendance de Paul et la logique de sa sotériologie. Elle provient du monde gréco-romain, et était facile à comprendre pour les contemporains de Paul. Elle lie l'idée de transformation, l'idée de réalité divine, et précise l'union avec l'être divin. Elle

situe mieux la pensée de Paul dans le contexte général des religions du bassin méditerranéen. Paul a prêché une forme de transcendance physique qui a entraîné une assimilation au corps incorruptible de l'être divin et qui donne des règles au-delà des forces humaines et libère l'homme. En ce sens, c'est une forme de divinisation.

L'étude de MDL se situe dans le courant de la New Perspective on Paul. L'analyse est extrêmement documentée et offre des réflexions novatrices. La thèse est clairement affirmée. La méthode est historique. MDL parle souvent d'analogie, de similitude et de parallèle pour postuler que Paul s'est inspiré des schémas en cours dans le monde gréco-romain contemporain. La démonstration est convaincante et MDL apporte des éléments très intéressants pour appréhender les écrits de Paul. Mais il resterait à voir comment ces parallèles se rejoignent pour mieux qualifier ce qui est spécifique et propre à Paul dans ce monde gréco-romain. Il serait intéressant de proposer quelques analyses linguistiques pour préciser certains choix de vocabulaire proprement paulinien: utilise-t-il toujours les mots et les notions évoquées dans le même sens que les tous les auteurs du bassin méditerranéen? Leurs emplois sous la plume de Paul prennent-ils un sens particulier dans le contexte historique et littéraire d'une épître donnée? On pourrait aussi compléter par des analyses exégétiques plus détaillées. Ainsi, l'analyse de 1 Co 15,35-53 dans le chapitre 4 pourrait être plus poussée au vu de l'importance de ce texte dans l'argumentation. Également une étude de certains passages comme à la page 209, où les vertus présentées comme «fruits du pneuma» pourraient être hiérarchisées en honorant le singulier du mot «fruit» dans le texte de Ga 5,22. De même, au vu de l'importance accordée à 2 Co 3,18 pour évoquer l'assimilation morale à Dieu comme forme de divinisation, une analyse exégétique plus précise de ce verset (et de tout le passage) serait profitable, aux pages 216-223.

Quoi qu'il en soit, cette étude riche apporte une belle mise en perspective historique de la sotériologie paulinienne.

Institut Catholique de Paris
21 Rue d'Assas
F - 75270 Paris Cedex 6

Christophe RAIMBAULT

J.K. GOODRICH, *Paul as an Administrator of God in 1 Corinthians* (Society for New Testament Studies Monograph Series 152) Cambridge, Cambridge University Press, 2012. xiii-248 pp. 14,5 × 22; £ 60.00 - $ 99.00.

La monografía es el fruto revisado de la tesis doctoral que John K. Goodrich defendió en la Universidad de Durham (2010), bajo la dirección de John M. G. Barclay. El estudio afronta el tema de la autoridad paulina en 1 Corintios (el autor realiza un *status quaestionis* sobre el tema en las

págs. 1-11) a partir del análisis de la metáfora del οἰκονόμος. El estudio se despliega de la siguiente manera: en primer lugar, los cap. 2-4 se dedican a los contextos real, municipal y privado del uso de οἰκονόμος en la Antigüedad; en segundo lugar, el cap. 5 identifica el ámbito del administrador privado como el más apropiado para entender los textos paulinos; y, por último, los cap. 6-7 esclarecen el uso de la metáfora en 1 Cor 4,1-5 y 9,16-23.

En el cap. 2, Goodrich muestra que en los reinos helenísticos (ptolemaico, seléucida, atalida y macedonio), los οἰκονόμοι eran oficiales reales que se dedicaban a las cuestiones financieras y que, en ocasiones, poseían competencias judiciales. Se situaban en un nivel intermedio de la jerarquía administrativa: no estaban en la cima, pero sí que ostentaban una cierta significación social y autoridad financiera. Debían dar cuentas al rey o a sus superiores de sus actos. En el cap. 3, el autor presenta la figura del οἰ κονόμος como administrador cívico en las ciudades del periodo helenístico griego, en las ciudades griegas bajo dominación romana y en las colonias y *municipia* romanas. Aunque hay diferencias entre los tres ámbitos, el οἰ κονόμος aparece en casi todos los casos como un magistrado que administra las finanzas públicas y que pertenece a la élite socio-económica (salvo en algunas inscripciones del periodo romano en el que es un esclavo público). En este caso, el οἰκονόμος ostenta un poder menor en comparación con otras magistraturas. En el cap. 4, el más extenso de la primera parte, el autor estudia la figura del administrador privado. Aunque en periodos más antiguos el οἰκονόμος podía referirse a un propietario libre, en la época de Pablo el término alude casi siempre a esclavos y libertos. Los textos revelan, por un lado, el *status* subordinado y servil del οἰκονόμος, en tanto que esclavo, pero también sugieren, por otro, que se trata de esclavos que ostentaban una cierta autoridad sobre los de rango menor. Su principal virtud era la lealtad y sus trabajos eran recompensados (con el *peculium*, etc.) o castigados, según sus resultados.

En el cap. 5, Goodrich demuestra que de los tres ámbitos (real, municipal y privado) el más afín a los textos de 1 Cor 4 y 1 Cor 9 es el del administrador privado, normalmente esclavo o liberto. Aplicando los principios propuestos por N. K. Gupta, "Towards a Set of Principles for Identifying and Interpreting Metaphors in Paul: Romans 5:2 (προσαγωγή) as a Test Case", *ResQ* (2009) 169-181, Goodrich evidencia que el uso de la metáfora en 1 Cor 4 y 9 es coherente con el ámbito semántico del administrador privado (esclavo) ya que Pablo dice servir a un κύριος en 1 Cor 4,4-5. El autor podría haber aportado aquí como prueba que el léxico de la esclavitud reaparece en 1 Cor 9,19.27. En segundo lugar, indica que el uso de οἰκονόμος en 1 Cor 9,17 también está puesto en relación con la imagen del administrador y el comercio ya que Pablo emplea el vocabulario de la ganancia (κερδαίνω) y del salario (μισθός). Por último, Goodrich señala que tanto Pablo como sus oyentes estaban familiarizados con dicho ámbito, ya que Corinto fue una ciudad eminentemente comercial y el apóstol trabajó en este sector.

El cap. 6 es el más extenso de la obra. Goodrich aplica el análisis sobre el administrador privado a la interpretación de la metáfora en 1 Cor 4,1-5. En el primer párrafo enuncia su tesis: Pablo escoge οἰκονόμος porque con él logra, por un lado, reafirmar la autoridad del apóstol contra los que critican su actuación, ya que el *oikonomos* es alguien con relativa autoridad sobre otros y, por otro, permite presentarse como alguien que está bajo la obligación y bajo el servicio de su amo divino (117). Para probar esta tesis, Goodrich revisa la amplia discusión sobre si Pablo se está defendiendo de los corintios en 1 Cor 1–4 (Dahl, Bünker, Fee, etc.) o habla de sí como ejemplo para solucionar el problema de las divisiones en la comunidad (Mitchell, Witherington, Collins, etc.). El autor prefiere afirmar las dos funciones: Pablo estaría exhortando a los corintios a la unidad, a la vez que reafirmaría su autoridad cuestionada. Goodrich reconoce que en los últimos tiempos la interpretación apologética de la carta ha sido muy discutida (cf. 118), pero intenta defenderla. Da la impresión que Goodrich necesita que exista cierta crítica contra Pablo para que su hipótesis dual de la metáfora del οἰκονόμος funcione. Sin embargo, no encuentro en su texto (120-125) nuevos argumentos que decanten la balanza a favor de la interpretación apologética. En la pág. 125, el mismo Goodrich reconoce el problema básico de su propuesta ¿cómo sería posible que Pablo les exhortara a imitarlo cuando estaban cuestionándolo? De hecho, la siguiente afirmación acerca de los fines de la metáfora del οἰκονόμος me parece bastante contradictoria: "to eliminate the church's adulation of apostles while also reprimanding the Corinthians for their critical evalutations of them" (132). ¿Cómo casar adulación y rechazo? ¿Son compatibles estos dos fines? Asimismo, con respecto de 1 Cor 9, ¿quién imita a quien critica? No termino de comprender la breve respuesta que da Goodrich en menos de una página a esta objeción básica (125), aunque sí me parece interesante que cite la idea fundamental del *De laude ipsius* de Plutarco (*Mor.* 539a): hablar bien de uno mismo es ofensivo para los otros. A partir del estudio de esta obra de Plutarco, otros autores (Collins, etc.) han planteado que los innegables elementos apologéticos que aparecen tanto en 1 Cor 4,1-5 como en 1 Cor 9,1-18 no buscan responder a una crítica actual de los corintios contra el apóstol (situación retórica que retrotrae la crisis posterior de 2 Cor 10–13 a 1 Corintios), sino que funcionan como una estrategia retórica que intenta hacer más tolerable su ejemplo personal. Y es que una de las maneras de mitigar el rechazo ante el elogio de sí era presentarlo como una defensa contra adversarios (cf. Isoc. *Antid.* 8.13; Plut. *Mor.* 540c.541ce; Quint. *Inst.* 11.1.17-18, 23; y otros textos y matices en mi estudio *De apóstol a esclavo*. El *exemplum* de Pablo en 1 Corintios 9 [AnBib 182; Roma 2010] 157-159).

Goodrich interpreta 1 Cor 4,3-5 como una respuesta directa de Pablo ante las críticas de los corintios (150-151). Sin embargo, cuando el apóstol presenta la situación (1,10-12), él no pone en evidencia un problema de los

corintios contra él, sino que incide en las divisiones internas de la comunidad. Por ello, resulta más apropiado suponer que el punto de 1 Cor 4,1-5 no estriba en que Pablo sea juzgado y criticado — como revela él mismo en 4,6 —, sino en que los corintios se creen capacitados ya para examinar y juzgar. Él ha tratado antes esta actitud alusivamente en 2,14 15. Sólo el espiritual puede examinar (ἀνακρίνω) a las personas espirituales. Pero los corintios se han mostrado muy carnales por sus divisiones (3,1 4). Por tanto, todavía no tienen la capacidad del examen o discernimiento. En 4,1-5, Pablo lleva a sus últimas consecuencias el razonamiento. No sólo no tienen esa capacidad de discernimiento (4,2: ἀνακρίνω) sino que, incluso si la poseyeran, el examen de la fidelidad del ministro sería también reprobable, pues sólo corresponde a Dios (4,4). Los corintios no deberían juzgar nada antes de la venida del Señor (4,5). En suma, considero que el tono predominantemente deliberativo y exhortativo de la 1 Corintios invita a pensar que el problema de la carta no estriba en la relación entre la comunidad y su apóstol sino en las divisiones de los corintios entre sí.

En el cap. 7, el autor examina el uso de la metáfora de la οἰκονομία en 1 Cor 9,16-23. El autor logra probar que el vocabulario administrativo y comercial es muy significativo en esta sección (οἰκονομία, μισθός, κερδαίνω, etc.). Sin embargo, no me parece suficientemente fundada su original interpretación de 1 Cor 9,17: εἰ γὰρ ἑκὼν τοῦτο πράσσω, μισθὸν ἔχω· εἰ δὲ ἄκων, οἰκονομίαν πεπίστευμαι. Mientras que la mayoría de estudiosos interpreta las dos condicionales como antitéticas (ἑκών se opone a ἄκων; y μισθὸν ἔχω a οἰκονομίαν πεπίστευμαι), él propone que las dos prótasis sí se oponen, pero las dos apódosis son complementarias. Según él, Pablo justifica en este versículo su derecho a recibir una paga (cf. 182), presentándose como un esclavo administrador, tipo de esclavo *privilegiado* que tiene derecho a recibir una paga. Para probar su exégesis, presenta algunos escenarios del mundo antiguo donde esclavos recibían algún tipo de salario (*peculium*; 182-183) y cita varios textos paulinos en los que dos prótasis opuestas son seguidas por dos apódosis complementarias (1 Cor 12,26; 2 Cor 1,6; 5,13; Rm 14,8; cf. 184-186). En cuanto a la prueba del trasfondo, Goodrich presenta varios estudios que hacen verosímil su propuesta aunque solo cita un texto del s. III d. C. (*P. Oxy.* 3048, lin. 19-20) en el que ni siquiera aparecen μισθός y οἰκονομία. En cuanto a la prueba sintáctica, notamos que 1 Cor 12,26; 2 Cor 1,6; 5,13 están construidos con la fórmula εἴτε ... εἴτε y ninguno (tampoco Rom 14,8) posee la esencial partícula δέ que aparece en 1 Cor 9,17, clave de interpretación que indica la oposición entre las dos condicionales. Consiguientemente, estimo que su hipótesis necesitaría de ulteriores razones para ser demostrada.

Por último, la exégesis que Goodrich propone conduce a afirmar que la crítica de los corintios contra Pablo estriba en que él no tiene derecho a recibir el sustento (187: "If Paul is compelled to preach the gospel, then his

critics will assume that he is simply a slave of God and labours without the right and privilege of material support. In order to circumvent this charge, Paul in verse 17 explains that, despite his compulsion, his particular role in God's household allows him to retain certain apostolic rights"). Sin embargo, muchos datos invitan a pensar más bien lo contrario, ya fuera una crítica real o una mera incomprensión posterior: el problema estaría más bien en que Pablo no aceptaba las ayudas de la comunidad como sí hacían los otros apóstoles (1 Cor 9,4), y como parecía haber hecho con los macedonios (2 Cor 11-12).

En conclusión, la monografía de Goodrich posee el valor de estudiar con competencia el campo semántico del οἰκονόμος en la Antigüedad y prueba cumplidamente que el ámbito de sentido más apropiado para interpretar 1 Cor 4,1-5 y 9,16-18 es el del esclavo administrador privado que intenta ser fiel a su amo. Sin embargo, estimo menos fundadas la aplicación de la metáfora al estudio de los dos textos. En cualquier caso, es una interesante monografía sobre el tema de la autoridad apostólica en la 1 Corintios, bien documentada y con una excelente bibliografía.

Pedro Salinas, 24, 1ºA
41013 Sevilla (España)

Álvaro PEREIRA DELGADO

Varia

Deborah W. ROOKE, *Handel's Israelite Oratorio Libretti.* Sacred Drama and Biblical Exegesis. Oxford, Oxford University Press, 2012. xxii-256 p. 16 x 24. £75.00

The reception history of ancient texts such as the Bible, but also the literature of classical Greece and Rome, has in recent years been increasingly commanding the attention of scholars, and a study by a biblical scholar of how ten biblical stories were handled by librettists for public performance in a particular historical context adds another fascinating and valuable example. Moreover, as D. Rooke shows, the eighteenth century is for many reasons one of the most interesting periods in the history of the interaction between the Bible and contemporary culture, and her detailed comparison of the relevant biblical texts with Handel's libretti provides us with convincing proof of the value of the new interdisciplinary approach to Biblical exegesis.

A brief "Introit" describes the life and times of Handel (1685-1759) and the birth of the "Israelite oratorio", an English-language composition that combines features of Italian opera with dramatic adaptations of Old Testament narratives. Ten of the fourteen oratorio libretti are then studied in chronological order from the "little opera" *Esther*, first performed as an oratorio in 1732, to *Jephtha*, Handel's last major composition, in 1751. Each study begins with a critical look at the relevant biblical texts in the light of modern scholarship, ranging from a page or two as in the case of *Esther* to more substantial studies of gender issues or the like in relation to *Deborah*, *Athaliah* and *Solomon*. This is followed by an analysis of the libretto together with works by Racine, Milton and others that influenced the librettist, highlighting points of comparison with the biblical original(s) and suggesting reasons for divergences, which are often very striking. There is a brief conclusion at the end each chapter, and this beautifully structured volume ends with a "Postlude" on the enduring value of these "fascinating examples of biblical exegesis", not least because they ask us to consider to what extent our own appropriation of the sacred text is as culturally conditioned as that of Handel's librettists.

Every chapter contains much of exegetical interest. *Esther* (1932), based on a poetic work written by Racine for a girls' boarding school, is set in the last years of the Babylonian exile so that, for example, the slaughter of the Persians (Esther 9) is omitted entirely, and has much less to say on the Queen's physical beauty (Esth 2,7) than on her religious piety and "political savvy", no doubt as a compliment to Queen Caroline. In the following year Handel composed two more oratorios about women, *Deborah* and *Athalia*. In the first, the Biblical account of how the way-

ward Israelites and their male leaders are shamed by women, is turned into political propaganda in which a heroic Barak, more like King William III than the weak and hesitant figure of biblical tradition (Judg 4,9), and the great prophet Deborah, like the Protestant queens Elizabeth I, Anne and Mary, together triumph over false religion. The religious dimension of the story is emphasized in the remarkable insertion of an unbiblical Act II in which Sisera and the Priests of Baal come to try to persuade the Israelites to abandon faith in their God and worship Baal. Similarly the interpretation of Athaliah's ruthless opposition to the crowning of Joash king of Judah as being motivated by her idolatrous religion (inherited from her mother Jezebel; Rev 2,20), rather than by concerns for the succession, made good sense in Hanoverian England and ensured the success of his second 1733 oratorio.

In *Saul* (1738), the first libretto by Charles Jennens, librettist of *Messiah* (1741), the opening chorus is a remarkable messianic interpretation of Psalm 8, according to its title composed by David after his victory over Goliath the Gittite (Ps 8,1; 1 Sam 17,4), but the drama of the conflict between a villainous Saul and a virtuous David was inspired more by two texts on virtue and friendship by Pythagoras and Cicero printed on the cover, than by the Bible. *Samson* (1742) is based on Milton's *Samson Agonistes* (1671) and presents a very different Samson from the wild impulsive Biblical character. He is a "glorious hero", mourned by all Israel, not just his own family (Judg 16,31), and for Handel's audience, the embodiment of the British ideals of strength of character and resistance to tyranny. He sings as he makes his way to the Temple of Dagon:

"Let but that spirit (which first rush'd on me
In the camp of Dan) inspire me at my need ...
Then shall I make Jehovah's glory known!"

Joseph and his Brethren (1744), an intriguing reinterpretation based on a devotional sacred drama by the Italian composer Apostolo Zeno (1668-1750), was clearly intended to rehabilitate Joseph's character at a time when his morality and integrity were being attacked from many quarters. *Judas Macchabaeus* (1747), dedicated to the Duke of Cumberland, seeks to justify the Duke's brutal crushing of the 1745 Jacobite rebellion in a first act inspired more by Solomon's prayer (1 Kgs 8,44-45) than 1 Kings and 2 Maccabees, and then celebrates his victories in Acts 2 and 3, which follow the biblical account more closely. In *Solomon* (1749) subtle manipulation of the Biblical story, especially the 1 Kings version, brings into focus the two royal women in the king's life, the Pharaoh's daughter (1 Kgs 3,1) and the Queen of Sheba (1 Kings 10), using them to enhance the picture of Solomon's wealth, majesty and power, in a way that must have pleased George II. In *Susanna* (1748) the androcentric biblical narrative about wicked elders, the virtuous Daniel and God's faith-

fulness, is transformed into a more touching work about Susanna's love for her husband and her faith and courage in the face of death, while Handel's last oratorio *Jephtha* (1752), influenced by Euripides' *Iphigenia*, transforms the biblical story about a God who demands human sacrifice into a drama in which Jephthah's daughter Iphis is willing to die for her father but is rescued at the last minute by an *angelus ex machina* and henceforth lives in a "pure, angelic, Virgin-state ... crowned with immortal praise".

These few examples cannot possibly do justice to the meticulous research that has gone into this pioneering project or to the range of material covered, not least on the life and times of Handel and his librettists, without which the exegetical value of the oratorios cannot be fully appreciated. It is a pity that the author decided to omit four of the "Israelite oratorios", *Israel in Egypt* (1739), *Belshazzar* (1745), *Joshua* (1749) and *Alexander Balus* (1749) to which she makes one or two tantalizing references. One would also have appreciated some discussion of the term "Israelite oratorios" itself, applied incidentally on page 207 to the unbiblical oratorio *Theodora* (1752), but not apparently to *Messiah* (1742): what did the term "Israelite" mean in 18th century England?

Another criticism which other readers and reviewers may share is that, throughout her discussion of Handel's libretti, the author makes almost no comment, or even a passing reference to the music, "lacking the expertise", as she says in the Preface, to do so. The focus is thus exclusively on words: thus, for instance, there is no discussion of the exegetical significance of orchestral pieces like the "Dead March" from *Saul* (95-6) or the Symphony which precedes "the final and most dramatic" moment in *Jephtha* (222), or for that matter the music of such familiar pieces as "Let the bright seraphim" at the end of *Samson* (118-120) and the "Entry of the Queen of Sheba" at the beginning of the last act of *Solomon* (181-182). True there is plenty to discuss in the texts and their relationship to the Bible, and we must be grateful to D. Rooke for her minute analysis of the afterlife of ten biblical stories in 18th century England, which opens our eyes to nuances hitherto unnoticed even in the most familiar texts. Equally significant is her contribution, as a biblical scholar, to our understanding of the oratorios which we will certainly be able to appreciate all the more when next we hear a performance. But the study really owes more to the methodology of historical criticism than to *Wirkungsgeschichte*, and would have been even more successful had the author's interdisciplinary approach allowed her to include at least some comments on musical matters, if not her own then those of the experts.

The volume is attractively produced and very readable thanks partly to a light touch in the author's style and partly to some witty and imaginative chapter titles such as "A Gender Agenda" and "Sex and Death, or the Death of Sex". The volume is richly documented by reference both to

seventeenth and eighteenth century texts and to the most up-to-date biblical scholarship, the omission of Jo Carruthers' *Esther* commentary in the Blackwell reception history series (2008) being a conspicuous exception. Numerous lengthy footnotes often contain fascinating material not in the main text and there are three useful indices, but no chronological table, which would have been very helpful.

Durham University, UK John F.A. SAWYER

LIBRI AD DIRECTIONEM MISSI

The following list mentions all the books on biblical and related studies sent recently to *Biblica*, including those which may not actually be reviewed in this journal. Inclusion of a book in the list is no indication of an editorial opinion concerning it.

Books sent to this journal will not be returned to the senders, even if no review of them is published in it, unless sent at the request of the editors of *Biblica*.

Books, articles and offprints from periodicals sent to *Biblica* will be made available to the editor of the *Elenchus of Biblica*.

Please address all books, correspondence, etc., to: Editorial Office, *Biblica*, Pontificio Istituto Biblico, Via della Pilotta, 25, I-00187 Rome, Italy.

Adamczewski, Bartosz, *Hypertextuality and Historicity in the Gospels* (European Studies in Theology, Philosophy and History of Religions 3). Frankfurt am Main, Peter Lang Verlag, 2013. 241 p. 15,5 × 21,5. €49.95

Adam, A. K. M., *James*. A Handbook on the Greek Text (Baylor Handbook on the Greek New Testament). Waco, Baylor University Press, 2013. xi-122 p. 14 × 18,5

Adams, Edward, *The Earliest Christian Meeting Places*. Almost Exclusively Houses? (Library of New Testament Studies 450). London – New Delhi, Bloomsbury, 2013. xiv-263 p. 16 × 24

Allison, Dale C., Jr., *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle of James* (The International Critical Commentary on the Holy Scriptures of the Old and New Testaments). London – New Delhi, Bloomsbury, 2013. xlix-790 p. 14,5 × 22

Antwi, Emmanuel Kojo Ennin, *The Book of Jonah in the Context of Post-Exilic Theology of Israel*. An Exegetical Study (Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament 95). St. Ottilien, EOS Verlag, 2013. xiv-330 p. 15 × 21

Aquinas, St. Thomas, *Commentary on the Gospel of St. Matthew. S. l.*, Dolorosa Press, 2012. xx-1002 p. 14,5 × 21,5

Appella, Enzo, *Autorità contestata e confermata*. Ambizione umana e progetto divino nella storia di Core, Datan e Abiram (*Nm* 16) (Aloisiana, nuova serie, 1). Trapani, Il pozzo di Giacobbe, 2013. 364 p. 17 × 24. €28.50

Baden, Joel S., *The Promise to the Patriarchs*. Oxford, Oxford University Press, 2013. 228 p. 16 × 24. £45.00

Baker, David W., *Isaiah* (Zondervan Illustrated Bible Backgrounds Commentary 4). Softcover Edition. Medina OH, Zondervan, 2013. xiii-237 p. 19 × 23. $19.99

Balzaretti, Claudio, *The Syriac Version of Ezra-Nehemiah*. Manuscripts and Editions, Translation Technique and its Use in Textual Criticism (Biblica et Orientalia 51). Roma, Gregorian and Biblical Press, 2013. xii-417 p. 16,5 × 24. €48,00

Bartolomé, Juan José, *Gesù di Nazaret formatore di discepoli*, La pedagogia di Gesù secondo il racconto di Marco (Nuova Biblioteca di Scienze Religiose 38). LAS, Roma, 2013. 292 p. 17 × 24. €19

Bauerschmidt, Frederick Christian, *Thomas Aquinas*. Faith, Reason, and Following Christ (Christian Theology in Context). Oxford, Oxford University Press, 2013. xii-342 p. 14,5 × 22,5

Bedenbender, Andreas, *Frohe Botschaft am Abgrund*. Das Markusevangelium und der Jüdische Krieg. (Studien zu Kirche und Israel. Neue Folge 5). Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2013. xxii-551 p. 16 × 23,5. €38,00

Blenkinsopp, Joseph, *David Remembered*. Kingship and National Identity in Ancient Israel. Grand Rapids, Michigan – Cambridge, U. K., William B. Eerdmans Publishing Company, 2013. xii-219 p. 15,5 × 23. $26.00 – £17.99

Bock, Darrell L. – **Charlesworth**, James H. (eds.), *Parables of Enoch*. A Paradigm Shift (Jewish and Christian Texts in Contexts and Related Studies 11). London – New Delhi, Bloomsbury, 2013). xxv-410 p. 16,5 × 24. £70.00

Boda, Mark J. – **Longman**, Tremper III – **Rata**, Cristian G. (eds.), *The Words of the Wise are Like Goads*. Engaging Qohelet in the 21st Century. Winona Lake, Eisenbrauns, 2013. xi-515 p. 15 × 23,5. $64.50

Bodner, Keith, *Elisha's Profile in the Book of Kings*. The Double Agent. Oxford, Oxford University Press, 2013. x-108 p. 14,5 × 22,5. £55.00

Bodner, Keith, *The Artistic Dimension*. Literary Explorations of the Hebrew Bible (Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 590). London – New Delhi – New York – Sydney, Bloomsbury, 2013. x-209 p. 16 ×24. £60.00

Bousset, Wilhelm, *Kyrios Christos*. A History of Belief in Christ from the Beginnings of Christianity to Irenaeus. Waco, Baylor University Press, 2013. xxi-7-496 p. 15 × 23

Bubbers, Susan I., *A Scriptural Theology of Eucharistic Blessings* (Library of New Testament Studies 495). London – New Delhi, Bloomsbury, 2013. xix-255 p. 16 × 24

Byrd, James P., *Sacred Scripture, Sacred War*. The Bible and the American Revolution. Oxford, Oxford University Press, 2013. xi-243 p. 16 × 24. £17.99

Carraway, George, *Christ is God over All*. Romans 9:5 in the Context of Romans 9–11 (Library of New Testament Studies 489). London – New Delhi, Bloomsbury, 2013. xiv-231 p. 16 × 24. £65.00

Chang, Kei Eun, *The Community, the Individual and the Common Good.* To Idion *and* To Sympheron *in the Greco-Roman World and Paul* (Library of New Testament Studies 480). London – New Delhi, Bloomsbury, 2013. xii-255 p. 16 × 24. £65.00

Clines, David J. A., *Job 38–42.* Word Biblical Commentary 18B. Nashville – Dallas – Mexico City – Rio de Janeiro, Thomas Nelson, 2011. xxxv-1039-1539 p. 15,5 × 23,5. $49.99

Coakley, J. F., *Robinson's Paradigms and Exercises in Syriac Grammar.* Sixth Edition. Oxford, Oxford University Press, 2013. (5)-179 p. 14 × 21,5. £25.00

Cook, John A. – **Holmstedt**, Robert D., *Beginning Biblical Hebrew.* A Grammar and Illustrated Reader. Part 1: Lessons, Appendixes, and Glossaries. Grand Rapids, Baker Academic, 2013. 324 p. 21,5 × 28. $39.99

Crenshaw, James L., *Qoheleth.* The Ironic Wink (Studies on Personalities of the Old Testament). Columbia, The University of South Carolina Press, 2013. x-171 p. 16 × 23,5. $44.95

Crowder, W. D., *The Three Miraculous Prayers of King Hezekiah.* A Good Man's Example for Our Own Troubled Times (The Divine Encounter Bible Series. Book Two). Bloomington, iUniverse, 2013. xv-91 p. 14 × 22. $12.95

Crump, David, *Encountering Jesus, Encountering Scripture.* Reading the Bible Critically in Faith. Grand Rapids, Michigan – Cambridge, U. K., William B. Eerdmans Publishing Company, 2013. x-145 p. 15.5 × 23. $20.00 – £12.99

D'Anna, Alberto – **Valeriana,** Emanuele (a cura di), *L'ultimo nemico di Dio.* Il ruolo dell'Anticristo nel cristianesimo antico e tardoantico (Collana Primi secoli 8). Bologna, Edizioni Dehoniane, 2013. 151 p. 15 × 21. €13,50

Davies, Philip R. – **Römer**, Thomas (eds.), *Writing the Bible.* Scribes, Scribalism and Script (BibleWorld). Durham, ACUMEN, 2013. ix-213 p. 16 × 24. £60.00 – $99.95

Dell, Katharine J. – **Joyce**, Paul M. (eds.), *Biblical Interpretation and Method.* Essays in Honour of John Barton. Oxford, Oxford University Press, 2013. ix-355 p. 16 × 24. £65.00

Dillon, Richard J., *The Hymns of St. Luke.* Lyricism and Narrative Strategy in Luke 1–2 (CBQMS 50). Washington, The Catholic Biblical Association of America, 2013. x-181 p. 15,5 × 23. $15.00

Downs, David J. – **Skinner**, Matthew L. (eds.), *The Unrelenting God.* God's Action in Scripture. Essays in Honor of Beverly Roberts Gaventa. Grand Rapids, Michigan – Cambridge, U. K., William B. Eerdmans Publishing Company, 2013. xvi-323 p. 15 × 23. $45.00 – £29.99

Dunn, James D. G., *The Oral Gospel Tradition.* Grand Rapids, Michigan – Cambridge, U. K., William B. Eerdmans Publishing Company, 2013. x-390 p. 16 × 23. $45.00 – £29.99

Edelman, Diana V. – **Ben Zvi**, Ehud (eds.), *Remembering Biblical Figures in the Late Persian and Early Hellenistic Periods*. Social Memory and Imagination. Oxford, Oxford University Press, 2013. xxiv-516 p. 16 × 24. £85.00

Ehrensperger, Kathy, *Paul at the Crossroads of Cultures*. Theologizing in the Space-Between (Library of New Testament Studies 456). London – New Delhi, Bloomsbury, 2013. xiv-262 p. 16 × 24

Faessler, Marc, *Qohélet philosophe*. L'éphémère et la joie (Essaies bibliques, 47). Genève. Labor et Fides, 2013. 272 p. 15 × 22,5. €24

Fiddes, Paul S., *Seeing the World and Knowing God*. Hebrew Wisdom and Christian Doctrine in a Late-Modern Context. Oxford, Oxford University Press, 2013. x-423 p. 16 × 24. £75.00

Forsling, Josef, *Composite Artistry in the Book of Numbers*. A Study in Biblical Narrative Conventions (Studia Theologica Holmiensia 22). Åbo, Åbo Akademi University Press, 2013. 210 p. 15 × 20

Frolov, Serge, *Judges* (The Forms of the Old Testament Literature 6B). Grand Rapids, Michigan – Cambridge, U. K., William B. Eerdmans Publishing Company, 2013. xv-374 p. 15,5 × 23. $55.00 – £35.99

García Bachmann, Mercedes, *Women at Work in the Deuteronomistic History* (International Voices in Biblical Studies 4). Atlanta, Society of Biblical Literature, 2013. xv-413 p. 15 × 23

Gera, Deborah Levine, *Judith* (Commentaries on Early Jewish Literature). Berlin – Boston, Walter de Gruyter, 2014. xii-571 p. 16 × 23,5. €119,95

Gillingham, Susan (ed.), *Jewish and Christian Approaches to the Psalms*. Conflict and Convergence. Oxford, Oxford University Press, 2013. xix-271 p. 16 × 24

Gillmayr-Bucher, Susanne, *Erzählte Welten im Richterbuch*. Narratologische Aspekte eines Polyfonen Diskurses (Biblical Interpretation Series 116). Leiden – Boston, Brill, 2013. vii-313 p. 16 × 24. €101 – $140

Goodwin, Philip, *Translating the English Bible*. From Relevance to Deconstruction. Cambridge, James Clarke & Co, 2013. 244 p. 15,5 × 23,5. £25.00 – $50.00

Grasset, Bernard, *Bible, Sagesse & Philosophie* (Chemins de pensée). Nice, Les Éditions Ovadia, 2012. 290 p. 14,5 × 21,5. €22

Grech, Prosper, *Spiritualità del Nuovo Testamento* (Studi biblici 171). Brescia, Paideia, 2013. 166 p. 13,5 × 21. €15

Grunhaus, Naomi, *The Challenge of Received Tradition*. Dilemmas of Interpretation in Radak's Biblical Commentaries. Oxford, Oxford University Press, 2013. xvi-258 p. 16 × 24. £45.00

Hankore, Daniel, *The Abduction of Dinah*. Genesis 28:10–35:15 as a Votive Narrative. Cambridge, James Clarke & Co, 2013. x-262 p. 15 × 23. £20.00 – $40.00

Hartog, Paul (ed.), *Polycarp's* Epistle to the Philippians *and the* Martyrdom of Polycarp. Introduction, Text, and Commentary (Oxford Apostolic Fathers). Oxford, Oxford University Press, 2013. xi-402 p. 16 × 24. £140.00

Hatina, Thomas R., *New Testament Theology and its Quest for Relevance*. Ancient Texts and Modern Readers. London – New Delhi – New York, Bloomsbury, 2013. (5)-277 p. 15,5 × 23,5

Hauge, Matthew Ryan, *The Biblical Tour of Hell* (Library of New Testament Studies 485). London – New Delhi, Bloomsbury, 2013. xiii-204 p. 16 × 24. £60.00

Heath, J. M. F., *Paul's Visual Piety*. The Metamorphosis of the Beholder. Oxford, Oxford University Press, 2013. xiii-312 p. 16 × 24. £65.00

Hilber, John W., *Psalms* (Zondervan Illustrated Bible Backgrounds Commentary 5). Softercover Edition. Medina OH, Zondervan, 2013. xv-149 p. 19 × 23. $16.99

Horn, Hieronymus, *Anfänge, die Geschichte schrieben*. Das Buch Genesis (1–11) neu kommentiert. Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk, 2013. 159 p. 13,5 × 20,5

Horrell, David G., *Becoming Christian*. Essays on 1 Peter and the Making of Christian Identity (Library of New Testament Studies 494). London – New Delhi, Bloomsbury, 2013. xi-298 p. 16 × 24

Huber, Lynn R., *Thinking and Seeing with Women in Revelation* (Library of New Testament Studies 475). London – New Delhi, Bloomsbury, 2013. x-204 p. 16 × 24

Hubmann, Franz D., *Prophetie an der Grenze*. Studien zum Jeremiabuch und zum Corpus Propheticum (SBAB 57). Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk, 2013. 208 p. 14,5 × 20,5. €48

Huizenga, Annette Bourland, *Moral Education for Women in the Pastoral and Pythagorean Letters*. Philosophers of the Household (Supplements to Novum Testamentum 147). Leiden – Boston, Brill, 2013. x-435 p. 16 × 24. €164 – $228.00

Kalimi, Isaac, *Das Chronikbuch und seine Chronik*. Zur Entstehung und Rezeption eines biblischen Buches (Fuldaer Studien 17). Freiburg – Basel – Wien, Herder, 2013. xiv-347 p. 18 × 24,5. €41,20 – SFr 53,90

Lemche, Niels Peter, *Biblical Studies and the Failure of History*. Changing Perspectives 3 (Copenhagen International Seminar). Sheffield – Oakville, Equinox, 2013. viii-344 p. 16 × 24. £65.00 – $95.95

Leuchter, Mark, *Samuel and the Shaping of Tradition* (Biblical Refigurations). Oxford, Oxford University Press, 2013. vii-159 p. 13 × 20,5

Long, Gary A., *Grammatical Concepts 101 for Biblical Hebrew*. Second Edition. Grand Rapids, Baker Academic, 2013. xx-213p. 18 × 23,5. $22.99

Mathew, Susan, *Women in the Greetings of Romans 16.1-16*. A Study of Mutuality and Women's Ministry in the Letter to the Romans (Library of New Testament Studies 471). London – New Delhi, Bloomsbury, 2013. xv-206 p. 16,5 × 24. £60.00

Patte, Daniel – **Grenholm**, Cristina (eds.), *Modern Interpretations of Romans*. Tracking Their Hermeneutical/Theological Trajectory (Romans Through History and Culture Series 10). London – New Delhi, Bloomsbury, 2013. (6)-231 p. 15,5 × 23,5

Patte, Daniel – **Mihoc,** Vasile (eds.), *Greek Patristic and Eastern Orthodox Interpretations of Romans* (Romans Through History and Culture Series 9). London – New Delhi, Bloomsbury, 2013. (6)-232 p. 15,5 × 23,5

Peels, H. G. L. – **Snyman**, S. D. (eds.), *The Lion Has Roared*. Theological Themes in the Prophetic Literature of the Old Testament. Eugene, Pickwick Publications, 2012. xiv-241 p. 15,5 × 23

Perrot, Charles, *Marie de Nazareth au regard des chrétiens du premier siècle* (Lectio divina 255). Paris, Les Éditions du Cerf, 2013. 400 p. 13,5 × 21,5. €32

Phôs. Anno 4 (2012/2). Siracusa, Istituto Superiore di Scienze Religiose, *s. a.* 110 p. 15 ×21. €8

Pikaza, Xabier, *Evangelio de Marcos* La Buena Noticia de Jesús (Comentarios al Nuevo Testamento). Estella, Editorial Verbo Divino, 2012. 1199 p. 16 × 24

Porter, Stanley E. – **Malcolm**, Matthew R. (eds.), *Horizons in Hermeneutics*. A Festschrift in Honor of Anthony C. Thiselton. Grand Rapids, Michigan – Cambridge, U. K., William B. Eerdmans Publishing Company, 2013. xv-301 p. 15,5 × 23. $40.00 – £26.99

Postell, Seth D., *Adam as Israel*. Genesis 1–3 as the Introduction to the Torah and Tanach. Cambridge, James Clarke & Co, 2012. xii-204 p. 15 × 23. £19.50 – $39.00

Rico, Christophe, *La mère de l'Enfant-Roi Isaïe 7,14*. «'Almâ» et «Parthenos» dans l'univers biblique: un point de vue linguistique. Étude de la Bible en ses traditions (Lectio Divina 258). Paris, Les Éditions du Cerf, 2013. 194 p. 13,5 × 21,5. €20

Robbins, Ellen A., *The Storyteller in the Garden of Eden*. Eugene, Pickwick Publications, 2012. xiv-180 p. 15 × 23

Ruis-Camps, Josep – **Read-Heimerdinger** (eds.), *Luke's Demonstration to Theophilus*. The Gospel and the Acts of the Apostles According to Codex Bezae. London – New Delhi – New York, Bloomsbury, 2013. xxxiii-677 p. 16 × 24

Schlosser, Jacques, *Il gruppo dei dodici*. Ritorno alle origini. Cinisello Balsamo, San Paolo, 2013. 102 p. 14,5 × 21. €124

Schmidt, Josef, *Jakob – Echnaton – Mose*. Propheten und Interpreten des einzigen Gottes (Theologische Texte und Studien 18). Hildesheim – Zürich – New York, Georg Olms Verlag, 2013. 521 p. 15 × 21

Skinner, Christopher W. (ed.), *Characters and Characterization in the Gospel of John* (Library of New Testament Studies 461). London – New York, T&T Clark, 2013. xxxii-288 p. 16 × 24. £70.00

Stiebert, Johanna, *Fathers and Daughters in the Hebrew Bible*. Oxford, Oxford University Press, 2013. xi-265 p. 14,5 × 22. £65.00

Sylva, Dennis, *Thomas – Love as Strong as Death*. Faith and Commitment in the Fourth Gospel (Library of New Testament Studies 434). London – New Delhi, Bloomsbury, 2013. xiii-171 p. 16 × 24

Thompson, Thomas L., *Biblical Narrative and Palestine's History*. Changing Perspectives 2 (Copenhagen International Seminar). Sheffield – Oakville, Equinox, 2013. xv-352 p. 16 × 24. £65.00 – $95.95

Walton, John H., *Genesis* (Zondervan Illustrated Bible Backgrounds Commentary 1). Softcover Edition. Medina OH, Zondervan, 2013. xv-159 p. 19 × 23. $16.99

Walzer, Michael, *All'ombra di Dio*. Politica nella Bibbia ebraica (Introduzione allo studio della Bibbia Supplementi 57). Brescia, Paideia Editrice, 2013. 195 p. 15,5 × 23. €21,50

Watson, Francis, *Gospel Writing*. A Canonical Perspective. Grand Rapids, Michigan – Cambridge, U. K., William B. Eerdmans Publishing Company, 2013. xiii-665 p. 15 × 23. $48.00 – £31.99

Zeelander, Susan, *Closure in Biblical Narrative* (Biblical Interpretation Series 111). Leiden – Boston, Brill, 2012. xv-232 p. 16,5 × 24,5. €88,00 – $121,00

Zeller, Dieter, *Jesus – Logienquelle – Evangelien* (SBAB 53). Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk, 2012. 316 p. 14 × 21. €49.90

Zerbe, Gordon Mark, *Citizenship*. Paul on Peace and Politics. Winnipeg, Manitoba, CMU Press, 2012. xii-276 p. 15 × 23. $26.00